SKA

OLECIU

HENRYK STRUWE

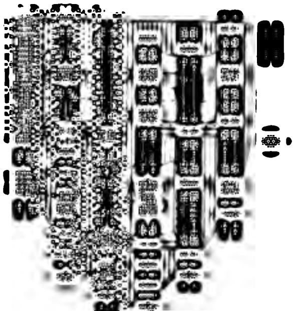
FILOZOFIA POLSKA
W OSTATNIEM DZIESIĘCIOLECIU
(1894—1904)

PRZEŁOŻYŁ Z NIEMIECKIEGO
KAZIMIERZ KRÓL

WARSZAWA
NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA
1907

FILOZOFIA POLSKA
W OSTATNIEM DZIESIĘCIOLECIU

[illegible]



[illegible]

HENRYK STRUWE

FILOZOFIA POLSKA
W OSTATNIEM DZIESIĘCIOLECIU
(1894—1904)

PRZEŁOŻYŁ Z NIEMIECKIEGO

KAZIMIERZ KRÓL

WARSZAWA
NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA
1907

FILOZOFIA POLSKA
W OSTATNIEM DZIESIĘCIOLECIU

HENRYK STRUWE

FILOZOFIA POLSKA
W OSTATNIEM DZIESIĘCIOLECIU
(1894—1904)

PRZEŁOŻYŁ Z NIEMIECKIEGO
KAZIMIERZ KRÓL

WARSZAWA
NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓŁKA
1907

KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.

OD TŁÓMACZA.

Na zjeździe międzynarodowym filozoficznym, odbytym w Genewie w r. 1904, prof. H. Struve wygłosił referat o piśmiennictwie filozoficznem polskiem w ostatnich dziesięciu latach. Rozszerzył go następnie i wydrukował w »Archiv für Geschichte der Philosophie« w tomie XVIII. Oddzielna odbitka wyszła w Berlinie (r. 1905; str. 80).

W ostatnich czasach dało się zauważyć wśród narodu polskiego znaczne ożywienie w dziedzinie filozofii. Znajdujemy tam przedstawicieli najrozmaitszych kierunków filozoficznych, a nadto nie brak między nimi takich, którzy próbują samodzielnie wytwarzać nowe poglądy na świat, licząc się z duchem czasu i postępami wiedzy. Nie można wprawdzie powiedzieć, żeby owo ożywienie wystąpiło mianowicie w ostatnich lat dziesiątku, już bowiem wcześniej widać żywszy ruch w zakresie literatury filozoficznej polskiej; lecz w każdym razie zaznacza się ono w ostatniem dziesięcioleciu już w całej pełni i stąd zasługuje na szczególniejszą uwagę.

Życie umysłowe Polaków skupia się przeważnie w trzech ogniskach: w Krakowie, we Lwowie i w Warszawie. Możnaby jako czwarte ognisko zaliczyć tutaj jeszcze i Po-

znań, gdyby nie to, że nie posiada on wyższego zakładu naukowego, któryby się przyczyniał do rozwoju życia umysłowego polskiego, i gdyby wrogie prądy polityczne w najwyższym stopniu nie krępowały rozwoju tamtejszego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Nic przeto dziwnego, jeżeli w ostatnich czasach mówi się często o prawdziwej »emigracyi« zdolnych Polaków z Poznania do Krakowa, Lwowa i Warszawy. Cokolwiekbądź, bardzo niewiele zrobiono w Poznaniu dla filozofii od czasu, kiedy pracowali tam wybitni filozofowie: Karol Libelt i August Cieszkowski. W ostatniem dziesięcioleciu zaznaczyć jedynie wypada ogłoszenie drukiem drugiego i trzeciego tomu znanej pracy Cieszkowskiego p. t. Ojcze nasz. Pierwszy tom tego dzieła ukazał się jeszcze w r. 1848. (wydanie 2-e w Poznaniu 1870). Wydaniem tomów pośmiertnych zajmuje się syn słynnego autora (zmarłego w r. 1894 w wieku lat 80). W owych dwóch tomach (Poznań 1899 i 1903) mamy pełne treści i życia rozwinięcie poglądów historyozoficznych Cieszkowskiego, które oddawna już należą do dziejów filozofii polskiej. Idzie tu głównie o wyłożenie podstaw społecznych owej trzeciej, ostatniej i najwyższej epoki w rozwoju dziejowym, która ma się urzeczywistnić w miłości, kiedy Bóg będzie prawdziwie ojcem ludzi, a ludzie dla siebie nawzajem braćmi.

Dziś jeszcze wysoką wartość nadają tej pracy wyczerpujące i głębokie uwagi zarówno nad obecnymi warunkami społecznymi, jak i nad przyszłością ustroju społecznego i stosunków międzynarodowych.

Przechodząc teraz do zobrazowania ruchu filozoficznego w pomienionych trzech ogniskach życia umysłowego w Polsce, musimy zacząć od Krakowa, ponieważ tam, dzięki nie tylko wszechnicy polskiej, lecz także i Akademii Umiejętności, rozwija się ożywiona działalność na polu nauk filozoficznych.

I. Kraków.

Jako urzędowi przedstawiciele filozofii w uniwersytecie krakowskim pracują już od kilku dziesiątków lat profesorowie: S. Pawlicki i Maur. Straszewski. I w ostatniem dziesięcioleciu od r. 1894 wzbogacili oni obaj znakomitemi dziełami piśmiennictwo filozoficzne polskie.

Profesor Pawlicki we wcześniejszych pracach wyłożył swoje poglądy na filozofię w ogólności, jak również na różne kwestye z dziedziny teoryi poznania i psychologii; lecz najwybitniejszym owocem jego pracy jest Historya greckiej filozofii od Talesa do śmierci

Arystotelesa. Od niej rozpoczynamy swoje sprawozdanie.

Pawlicki dzieli całą historyę filozofii greckiej na cztery okresy. Pierwszy, od Talesa do Sokratesa (od r. 600 do 430 przed Chr.), obejmuje wielkie szkoły kosmologiczne i kończy się na sofistach. Drugi, od Sokratesa do śmierci Arystotelesa (430—322), stanowi złoty wiek filozofii greckiej z Sokratesem i opartemi na nim szkołami, tudzież Platonem i Arystotelesem. Trzeci okres, od śmierci Arystotelesa do Chrystusa (322 przed Chr. — 30 po Chr.), obejmuje szkoły wielkich filozofów, szkołę Akademii i Liceum, oraz stoików i epikurejczyków, a kończy się na sceptykach. Na ostatni okres, od Chrystusa do Justyniana (30—529 po Chr.) składa się odrodzenie i dalszy rozwój starych szkół z neoplatonizmem i filozofią grecko-chrześcijańską.

Z owych czterech okresów dwa pierwsze tworzą, zdaniem autora, zamkniętą w sobie całość. Wszystkie gałęzie literatury greckiej i sztuki po Aleksandrze W. ulegają zupełnemu przekształceniu; podobnież rzecz się ma w dziedzinie filozofii. Arystoteles był ostatnim mędrcem Grecyi, jak Demostenes ostatnim politykiem greckim. Stąd też autor uważa za rzecz zupełnie usprawiedliwioną kończyć filozofię grecką na Arystotelesie i zgodnie z tem za przedmiot

swych badań bierze w pomienionem dziele pierwsze dwa okresy.

Pierwszy tom dzieła ukazał się jeszcze w r. 1890 i zawiera oprócz obszernego Wstępu, pierwszy okres, a dalej wykład filozofii Sokratesa, tudzież opierających się na niej szkół aż do Ksenofonta [1]. Tomu drugiego ukazała się dopiero pierwsza część (r. 1903), poświęcona wyłącznie Ksenofontowi i Platonowi. Ona też jedynie należy do zakresu naszego sprawozdania.

Jak w poprzednim tomie, tak i w tej części gruntowność krytyczna łączy się z zajmującym, częstokroć nawet porywającym wykładem. W licznych uwagach i cytatach występuje tu przed nami samodzielny badacz, oceniający krytycznie obfity materyał, zgromadzony przez poprzedników, i czerpiący wprost ze źródeł, ażeby uzasadnić, gdzie tego potrzeba, swój pogląd. Przytem sam tekst książki odznacza się płynnością i wdziękiem, w niektórych nawet ustępach, gdzie na to pozwalał przedmiot, polotem poetycznym. Nie może być tutaj naszem zadaniem zajmować się szczegółową oceną tego znakomitego dzieła; należy jednak, dla jego charakterystyki pod

---

[1]) Sprawozdanie z tego tomu podałem w rozprawie: *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, drukowanej w „*Archiv für Geschichte der Philosophie*“ w r. 1895.

względem naukowym, podnieść niektóre oddzielne punkty, zasługujące na szczególniejszą uwagę.

Autor opracował żywot i poglądy filozoficzne Ksenofonta obszerniej, niż to zazwyczaj czyniono w którejkolwiek historyi filozofii greckiej (str. 1—105). Co prawda, Pawlicki przyznaje, że Ksenofont nie był filozofem zawodowym, że więc jego pisma, w których występuje Sokrates, nie mają na celu wykładu jego filozofii. Jako człowiek praktyczny, żołnierz i polityk, Ksenofont nie ma zmysłu do rozpraw metafizycznych, logicznych ani przyrodniczych. Zajmują go przedewszystkiem zagadnienia etyczne, będące w związku z życiem codziennem, w tym zakresie przeważnie był on uczniem Sokratesa, przyswoił sobie jego poglądy na te sprawy i głównie też z tej strony przedstawiał swego mistrza. Ale ponieważ sam Pawlicki zapatruje się na filozofię nie tylko jako na naukę, lecz także jako na życie (jak to wyłożył we Wstępie), więc liczy się z takiem pojęciem filozofii i u każdego filozofa szuka związku między jego nauką i życiem. To właśnie nadaje jego dziełu cechę oryginalną i pociąga czytelnika.

W historyi Ksenofonta żywot występuje naturalnie na pierwszy plan przed doktryną, a Pawlicki przedstawia to zjawisko »homeryczne« obszernie, jak tylko na to pozwalają skąpe źródła. Urzeczywistnił się w nim jakoby ideał

grecki dobrego obywatela, zarówno jak owo »kalos kagathos« Greków. Po obrazie żywota następuje rozbiór i charakterystyka wszystkich pism Ksenofonta ze szczególnem uwzględnieniem zawartych w nich poglądów na życie. Stanowią one właściwą treść filozoficzną pism Ksenofonta, który — jak powiedziano — nie okazywał żadnego pociągu do spekulacyjnego tworzenia systemów i dlatego też, podobnie jak Sokrates w starości, nie troszczył się o kosmologię. Liczne uwagi krytyczne i polemiczne, mające na celu uzasadnienie szczegółów, nadają wykładowi ściśle naukowy charakter.

Główną treść tego tomu (str. 105—480) stanowi Platon. W związku z jego życiem auto omawia jego podróże, założenie Akademii, oraz ideały polityczne i stosunki domowe. Przy rozbiorze dzieł bada szczegółowo kwestyę ich chronologii; wykład jego filozofii zaczyna od Teoryi miłości, a kończy nauką o ideach. Zwrócimy tutaj również uwagę na oddzielne tylko, szczególnie ważne punkty. Podróż Platona do Egiptu poczytuje autor za prawdopodobną, sądzi jednak, że w samych jego pismach nie znajdujemy pod tym względem bezpośredniej wskazówki. W każdym razie z ówczesnego położenia rzeczy wynikałoby, że Platon mógł dotrzeć nie dalej, niż do Sais, i że mógł się od ówczesnych Egipcyan nauczyć niewiele rzeczy nowych, po-

nieważ wszystkie nauki były u nich podówczas w upadku i stały daleko niżej, aniżeli w Grecyi. Ustrój kastowy Egipcyan i troska o wychowanie młodzieży — oto może jedyne rzeczy, które poznał u nich Platon jako nowość i w zmienionej postaci przyjął do swego idealnego państwa.

Pawlicki rozpatrzył też dane, dotyczące podróży sycylijskich Platona. W związku z niemi daje on wyborną charakterystykę Tarentu i Syrakuz i omawia stosunki osobiste Platona zarówno z Pitagorejczykami, zwłaszcza z Archytatasem z Tarentu i Tymeusem z Lokrów, jak i z Dyonem, Dyonizyuszem i Annikerysem. Wpływ pitagorejczyków na naszego myśliciela aż do późnego wieku przypisuje tej okoliczności, że Platon prawdopodobnie przywiózł sobie do Aten różne ich dzieła. Na pytanie, czy Platon odbywał swe podróże bez przerwy po sobie, czy też między jedną a drugą bawił dłużej w Atenach, nauczał i wydawał pisma, nie można, zdaniem Pawlickiego, wyciągnąć z dochowanych źródeł zupełnie pewnej odpowiedzi; to też próbuje on obalić dotyczące tego szczegółu twierdzenia Grote'a, Zellera i Steinhardta. Według jego poglądu, Platon najprawdopodobniej spędził całe lat dwanaście poza murami Aten, powrócił zaś dopiero niedługo przed zakończeniem wojny korynckiej około r. 387.

Podobnież rozstrząsa autor krytycznie sprawę założenia Akademii i dochodzi do wniosku, że Platon utworzył stowarzyszenie religijne, ponieważ wobec praw ateńskich majątek takiego stowarzyszenia, jako własność bogów, zabezpieczony był na wieczne czasy, kiedy tymczasem stowarzyszenie polityczne, albo związek towarzyski możnaby było łatwo rozwiązać na mocy własnej uchwały. W tem zapewne tkwi przyczyna, że Akademia Platona czynna była przez dziewięć wieków i dopiero w r. 529 po Chr. została zamknięta z rozporządzenia Justyniana. Obraz wykładów i studyów w Akademii pod kierunkiem Platona jest w książce Pawlickiego zajmujący i zarazem pouczający.

Wyjaśniając kwestyę chronologii pism Platona, Pawlicki nie zajmuje się bliżej metodą statystyczną Dittenbergera, z której szczególnie W. Lutosławski w swojej pracy angielskiej o Logice Platona wytworzył metodę stylometryczną; wypowiada jeno pogląd, że metoda ta nie dała po dziś dzień wyników pewnych i że posługujący się nią badacze nie zgadzają się, i to nawet często, ze sobą. Lepiej przeto trzymać się starej metody historyczno-krytycznej. Na podstawie tejże Pawlicki przyjmuje, że napisanie Rzeczypospolitej przypada mniej więcej na 50-y rok życia Platona i że w większości wypadków przez porównanie z nią można okre-

ślić, czy to lub owo dzieło powstało przed nią, czy później. Tymeus i Krytyas stanowią dalszy ciąg Państwa, kiedy tymczasem wiadomo, że Prawa są ostatniem dziełem Platona. Z drugiej strony znajdujemy w Państwie miejsca, w których odzywają się echa Fileba, Fedona, Menona i Gorgiasa; dzieła te są cytowane w Filebie. Sofista znów jest dalszym ciągiem Teeteta. Pozostałe pisma dają się również uszeregować według powyższej kolei chronologicznej. W każdym więc razie na podstawie takich badań można ustalić chronologię głównych pism Platona i tym sposobem określić dokładnie postępowy rozwój jego filozofii.

Za pierwszy chronologicznie utwór Platona, napisany prawdopodobnie jeszcze w r. 402 przed Chr., Pawlicki uważa, zgodnie z Volquardsenem i Usenerem, Fedra i stara się obalić wszystkie przeciwne poglądy, oraz poprzeć swe przypuszczenie nowymi dowodami pozytywnymi. To też wykład filozofii Platona rozpoczyna od obszernego rozbioru Fedra, z którym wiążą się »Lysis« i Biesiada, zawierające łącznie z tamtym teoryę miłości. Stanowi ona punkt wyjścia dla filozofii Platona, i dlatego autor bada niezmordowanie jej formy w owych trzech dziełach z rozmaitych punktów widzenia i przychodzi wkońcu do przekonania, że miłość ku pięknu

niebiańskiemu, mądrości i cnocie jest najwyższą. Postęp w pojmowaniu miłości od Fedra do Biesiady, zależny od rozwoju poglądów Platona na życie, autor stara się wykazać zapomocą licznych uwag krytycznych. Zajmująca paralela między nauką Platona o miłości i takąż nauką Szopenhauera oraz chrześcijańską zamyka ten pierwszy rozdział obrazu filozofii platońskiej.

Następny rozdział ma za przedmiot Psychologię Platona; tutaj objaśnia nam autor jego naukę o początku duszy, jej istocie, siłach i jej nieśmiertelności. Jako źródłami, posiłkuje się obficie, oprócz Fedona, głównie Fedrem, Menonem, Państwem, Tymeusem, a nadto także Gorgiasem, Filebem, Alcybiadesem i niektórymi innymi dyalogami. Przedstawia bliżej i wyjaśnia różnicę między pojęciem duszy w Fedrze i w znacznie późniejszym Tymeusie, uwzględniając przytem krytykę psychologii Platona przez Arystotelesa. Zasadniczą kwestyę stosunku duszy do ciała, zdaniem Pawlickiego, podejmuje Platon samodzielnie dopiero w Tymeusie, windykując tutaj na rzecz duszy siły psychologiczne czyli części, jeszcze niejasno określone w Fedrze. W tem drugiem dziele przeważa jeszcze pierwiastek mityczny, kiedy tymczasem Tymeus stara się dać naukowe objaśnienie życia duszy. W uwagach kry-

tyczno-polemicznych autor uwzględnia, oprócz znanych badaczy niemieckich, także francuskich, angielskich i włoskich, jak Chaignet, Fouillée, Martin, Carrau, Campbell, Archer-Hind, dalej Bonghi, Chiaparelli, szczególnie zaś W. Lutosławskiego. Zakończenie tego dzieła stanowi krytyka dowodów Platona na rzecz nieśmiertelności duszy. Poczytujemy je za niedostateczne, ale świadczą one o wierze Platona w nieśmiertelność osobową dusz, opartej na zasadach etycznych.

Ostatni rozdział ogłoszonej dotąd części dzieła zajmuje się Dyalektyką Platona. Omawia tutaj autor metodę dyalektyczną i teologię Platona. Już Sokrates podjął reformę nadużywanej przez sofistów metody dyalektycznej; lecz Platon, zdaniem autora, uzupełnił reformę zapomocą ściślejszej dedukcyi i zastosowania do zagadnień, nie poruszanych przez mistrza. Z tego stanowiska Pawlicki poddaje ocenie pojmowanie dyalektyki Platona przez rozmaitych badaczy aż do Lutosławskiego. Wbrew tym uczonym stara się udowodnić, że Platon pojmuje definicyę i podział nie jako równoległe, niezależne wzajemnie czynności, lecz że zbieranie szczegółów w jedno pojęcie i dzielenie tegoż są to według niego dwie drogi, prowadzące do wspólnego celu — do definicyi, jako określenia istoty rzeczy. Szczegółowy wykład tej metody tudzież różnych rodza-

jów poznania według Platona stanowi przejście do jego ideologii. Ideologię stara się autor przedstawić o ile możności słowami samego Platona, nie uzupełniając ich dodatkami swoimi lub komentatorów, — tylko dla ustalenia i wyjaśnienia mniej jasnych zdań Platona włącza jako źródło uwagi krytyczne Arystotelesa. Na podstawie tego materyału naukę o ideach platońskich sprowadza do odpowiedzi na następujące cztery pytania: 1. Co znaczą słowa εἶδος, ἰδέα? 2. Jaka forma bytu przysługuje ideom? 3. Gdzie są idee i jak wyglądają? 4. Ile jest idei? Odpowiedzi brzmią krótko: Idea jest to jedność w wielości, w tem znaczeniu stanowi istotę każdej rzeczy i istnieje przez się niezależnie od swoich oddzielnych przejawów. Byt ma w świecie nadziemskim. Idei jest tyle, ile jest ogółów, lecz wszystkie łączą się w idei dobra — w Bogu.

Pobieżnie wyłożona treść ogłoszonych dotąd części »Historyi filozofii greckiej« prof. Pawlickiego nie daje dostatecznego pojęcia o bogactwie ani rzadkich zaletach tej książki; należałoby ją samą mieć w ręce. Dlatego też byłoby rzeczą bardzo pożądaną, żeby ją przełożono na który z języków rozpowszechnionych w świecie naukowym. Bez wątpienia możnaby jej wtedy wróżyć jak najlepsze przyjęcie.

Oprócz drugiej części tego dzieła Pawlicki ogłosił w ostatniem dziesięcioleciu książkę p. t.

Żywot i dzieła Ernesta Renana (wydanie 2-e, pomnożone, Kraków 1896). Jest to obszerna krytyka Renana, w której autor zaznacza swoje stanowisko, jako teologa, naturalnie daleko silniej, niż to być mogło w Historyi filozofii greckiej. Wraz z danemi biograficznemi większa część tej książki poświęcona jest polemice historyczno-krytycznej z Życiem Jezusa Renana, Dziejami ludu izraelskiego i Początkami chrześcijaństwa. Dział ten nie należy oczywiście do naszego zakresu. Godzi się jedynie zaznaczyć, że autor i tutaj czerpie wszędzie z pierwszego źródła i stara się ze swego punktu widzenia o możliwie największą przedmiotowość. Krótki wyciąg z tego dzieła ogłosił Pawlicki także po niemiecku w *Jahrbuch der Leo-Gesellschaft* (Wiedeń 1892), a jeszcze w r. 1884 napisał rozprawę o początkach chrześcijaństwa, która ukazała się również w szacie niemieckiej (Moguncya 1885). Zresztą dzieło Pawlickiego o Renanie roztrząsa krytycznie także jego poglądy filozoficzne i pod tym względem zasługuje na naszą uwagę.

Na pytanie, czy Renan w ogólności miał jaką filozofię, Pawlicki daje następującą odpowiedź: Wielbiciele Renana twierdzą, że tak, i uważają jego filozofię za rzecz godną uwagi. Inni przeczą temu zupełnie; twierdzono nawet — ale niesłusznie — że system jego polegał jakoby

na tem, żeby nie mieć żadnego systemu. Jakkolwiek bowiem prawdą jest, że znajdował on u wszystkich myślicieli poglądy, które mu się podobały, i jakkolwiek przy sposobności zwykł był utrzymywać, jakoby wszystkie systemy były równie prawdziwe i błędne; to jednak we wszystkich jego dziełach powtarzają się pewne mniemania, które przeto można uważać za jego wyznanie wiary filozoficzne. W tem znaczeniu mamy prawo mówić o filozofii Renana, pomimo to, iż nie rozwinął on systematycznie żadnej jej części, ani nie zadał sobie pracy, żeby zbadać poważnie jej podstawy tudzież ich wzajemną łączność. Nie postarał się tego uczynić nawet tam, gdzie tego rzecz sama stanowczo wymagała, mianowicie w dziełach specyalnie filozoficznych.

Po tej ogólnej, lecz trafnej charakterystyce nie mamy powodu zastanawiać się tu bliżej nad przedstawieniem i krytyką poglądów filozoficznych Renana. Dodamy tylko, że owa krytyka Pawlickiego stoi wprawdzie na stanowisku ściśle katolickiem i kościelnem, ale opiera się na całym szeregu ogólnych rozstrząsań, tak, iż dzięki humanizmowi etycznemu, osiąga możliwie najwyższą przedmiotowość filozoficzną.

Razem z Pawlickim od 25 lat profesorem filozofii w uniwersytecie Jagiellońskim jest M. Straszewski, znany z dzieł w rozmaitych gałęziach filozofii, szczególniej dziejów filozofii, autor rozprawy o matematyku i filozofie Janie Śniadeckim (1875), o J. S. Millu (1877), o pesymizmie indyjskim (1888) i innych. Główne jego dzieło »Dzieje filozofii w zarysie« należy również do dziedziny historyi filozofii i ma za treść zarys całkowitego jej rozwoju. Pierwszy wydany dotąd tom ukazał się pod osobnym tytułem: Wstęp ogólny i dzieje filozofii na Wschodzie (Kraków 1887—1894) [1].

We Wstępie (str. 1—78) Straszewski określa filozofię jako dążenie do możliwie najwyższej wiedzy, zawierającej w sobie najogólniejsze zasady i pierwiastki tego wszystkiego, co stanowi przedmiot naszego myślenia. Z tego stanowiska obejmuje ona z jednej strony dążenie do jednolitego poglądu na świat, dalej teoryę ideału, tłómaczącą przeznaczenie człowieka we wszechświecie, i wreszcie badanie praw i natury myślenia, jako środka do poznania prawdy. Są to więc od dawien dawna znane zasadnicze nauki filozoficzne: fizyka, etyka i logika. W je-

[1] Pierwsze zeszyty tej książki omawiam w przytoczonej już rozprawie o literaturze polskiej do dziejów filozofii. Tutaj uwzględniam całość.

dnem z późniejszych dzieł: O filozofii i filozoficznych naukach (Kraków 1900), oraz w rozprawie: Co to jest filozofia? (w »Przeglądzie Filozoficznym« Weryhy r. 1902) autor rozwija obszerniej, na podstawie historyczno-krytycznej, swoje pojęcia filozofii i próbuje dać pełniejszy jego podział, nazywając głównymi działami filozofii: psychologię, teoryę poznania, logikę i metodologię, dalej metafizykę, filozofię religii i etykę.

We wspomnianym tomie pierwszym swej pracy historycznej Straszewski kreśli szczegółowy obraz rozwoju filozofii w Indyach, Chinach, u Egipcyan i u ludów zachodnio-azyatyckich. Na pytanie, czy historyę filozofii należy rzeczywiście rozpoczynać od poglądów wszystkich tych ludów, czy też bierze ona początek raczej dopiero od Greków, autor stara się odpowiedzieć we Wstępie, gdzie wyjaśnia stosunek filozofii zarówno do religii, jak i do oddzielnych nauk i przychodzi do wniosku, że i te i tamta stanowią punkt wyjścia dla wiedzy ludzkiej, a przez dążenie do jedności i uzasadnienia swych poglądów wiążą się jak najściślej z filozofią. Zgodnie z tem wciąga on do zakresu swych badań i najrozmaitsze systemy religijne i pierwociny nauk specyalnych, z któremi spotykamy się u owych ludów.

Nie mogąc w tym referacie zapuszczać się

w rozpatrywanie oddzielnych kwestyi spornych, zauważymy tylko, że Straszewski czerpie z najlepszych źródeł, jakie tylko mieć może badacz, nie będący zawodowym oryentalistą. Zna dobrze całą literaturę angielską, francuską i niemiecką, dotyczącą Indyi, Chin, Egiptu i t. d. i z niej czerpie materyał do swego obrazu filozofii wschodniej, a obraz ten należy do pierwszych w literaturze europejskiej.

Rozpatrując filozofię indyjską (str. 79—211), autor rozstrząsa spekulacye filozoficzne Rig-Wedy, objaśnia początki samodzielnej metafizyki w pojęciu Atmana, daje jasne pojęcie o systemach Samkija, Nijaja, Wajseszika, materyaliźmie i sceptyzmie, o usiłowaniach reformatorskich Buddy i o dżanizmie, o wynikającym stąd eklektyzmie i ostatecznem zwycięstwie wedantyzmu. Rozwój tegoż doprowadza autor aż do najnowszych czasów, tj. do mistycyzmu teozoficznego Keszuba (urodz. 1838).

W dziejach filozofii chińskiej (str. 213—330) uwzględnia autor przedewszystkiem poprzedników Lao-tsego, dalej jego naukę, naukę Konfucyusza i Mencyusza, następnie naturalizm i panteizm w szkole Konfucyusza, wreszcie odrodzenie filozofii w Chinach przez buddyzm od XI i XII wieku naszej ery aż do ostatnich czasów. Wykład teologii Egipcyan, głównie zaś obraz ich cywilizacyi, dalej spekulacye religijno-

filozoficzne Chaldejczyków, Zend Awesty, tudzież Starego Testamentu — zamykają tę pracę o filozofii wschodniej (str. 331—395).

Z powyższego wykazu treści widać, że mamy tu do czynienia raczej z dziejami religii u pomienionych narodów, rozważanemi z punktu widzenia filozoficznego, aniżeli z właściwą historyą filozofii. Gdyby autor w taki sam sposób zamierzał opracować całą historyę filozofii, to musiałby do jej zakresu wciągnąć także wszystkie doktryny religijne i teologiczne Greków i Rzymian, zarówno jak i nowszych narodów, co zapewne przedstawiałoby trudności. Bądź cobądź, mamy w dziele Straszewskiego wysoce pouczający obraz początków pojęć filozoficznych w związku z poglądami religijnymi ludów wschodnich.

Twierdzenie, że historya filozofii nie rozpoczyna się dopiero od Greków, lecz że już dawno przedtem narody azyatyckie wytworzyły szereg zasadniczych poglądów filozoficznych, a więc należą również do historyi filozofii, starał się prof. Straszewski uzasadnić także w odczycie niemieckim: *Ueber die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständniss der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im Allgemeinen* (O znaczeniu badań w dziedzinie filozofii wschodniej dla zrozumienia

rozwoju dziejowego filozofii w ogólności), który wypowiedział w Towarzystwie Filozoficznem w Wiedniu i ogłosił tamże w r. 1895.

W ścisłym związku z powyższym obrazem historyi filozofii wschodniej jest drugi odczyt niemiecki Straszewskiego, miany w temże towarzystwie i wydany podobnież w Wiedniu r. 1900 p. t. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie* (Pomysły do filozofii dziejów filozofii). Tutaj także rozpatruje autor filozofię wschodnią i stara się na podstawie »metody porównawczej« udowodnić, że filozofia powstaje wszędzie, gdzie potrzeby życia religijnego stają się bodźcem psychologicznym i społecznym do rozmyślania nad wszechświatem. Filozofia jest właśnie takiem rozmyślaniem, prowadzącem z powodu potrzeb praktycznych do systematyzowania i pogłębiania wiary religijnej. Jej rozwój różniczkuje się w trzech stopniach: »praktycznej zmysłowości«, dyalektyki i badania, w szereg kierunków, które znów w oddzielnych szkołach podlegają procesowi krystalizacyi, a z niego wkońcu powstaje nowa formacya religijna. Tym sposobem filozofia przy każdem zamknięciu powraca znów do swego początku. W tem pojmowaniu tkwi też u Straszewskiego ścisła łączność historyi filozofii z historyą religii, cechująca powyżej wzmiankowane jego dzieło.

Szczegółowsze wyjaśnienie swego stanowiska religijnego dał Straszewski w kilku odczytach. Należy tu przedewszystkiem zaznaczyć: O religijnych ideałach naszych czasów (Kraków 1902), Religia przyszłości (Warszawa 1903), dalej odczyt niemiecki, wygłoszony na walnem zebraniu Towarzystwa Leonowego w Bregenz: *Die trennenden und einigenden Bestrebungen der modernen Gesellschaft* (Wiedeń 1902). W odczytach tych autor usiłuje dowieść, że wobec rozkładowego działania odśrodkowych pierwiastków w nowoczesnem społeczeństwie, jedynie religia stanowi siłę jednoczącą, mogącą utrzymać ludzkość na drodze postępu i udoskonalenia. Ona jedna posiada dość siły, by zachować w człowieku różnorodne pierwiastki i zjednoczyć. Dodaje jednak, że nie każda religia zdolna jest do spełnienia misyi ostatecznego zjednoczenia ludzkości. «Znamy przecież religie, które jątrzą nienawiść i uznają różnice klasowe po śmierci«. Tylko religia chrześcijańska posiada tę siłę jednoczącą, gdyż opiera się na zasadzie, że cały rodzaj ludzki ma wspólnego ojca w niebie i wspólną ojczyznę. W obrębie znów rozszczepionego chrześcijaństwa jedynie katolicyzm — zdaniem autora — jest siłą, która potrafi oprzeć się pierwiastkom rozkładowym, pozostać religią i nie rozpaść się na wyznania religijne. To też od »cudotwórczej siły« katolicyzmu spodziewa

się autor zjednoczenia duchowego, które będzie nową epoką w rozwoju ludzkości. Co prawda, wyraża on zdanie, że kościół katolicki zdoła spełnić tę misyę jedynie w tym razie, jeżeli każdej jednostce zapewni zupełną wolność w trosce o dobra duchowe, szanować będzie wszelkie różnice indywidualne i narodowe, otaczać je nawet opieką i jeżeli wreszcie za sprzymierzeńca weźmie sobie »ducha nowoczesnego«. Wiarę autora, że to wszystko czynił i czyni właśnie kościół katolicki, podzielać będzie zapewne niewielu z pośród »nowoczesnych« krytycznie na rzeczy patrzących myślicieli.

Zapatrywania swoje w zakresie teoryi poznania rozwinął Straszewski niedawno w odczycie, który wygłosił w Towarzystwie imienia Kopernika o obecnym przełomie w teoryi poznania i wydrukował w Przeglądzie Filozoficznym z r. 1902. Na podstawie historyczno-krytycznego przeglądu kwestyi poznania przychodzi on do przeświadczenia, że przy całej krytyce sceptycznej, stwierdzającej ułomność poznania przez nas siebie samych i naszego otoczenia, wiemy jednak na pewno, iż jesteśmy czemś, co sprowadza zmiany w swojem otoczeniu, a więc czemś czynnem. Jest to zasadniczy fakt wszelkiego poznania. Prawdziwym może być tylko taki pogląd na świat, który pozwala nam rozumieć i objaśnia ten fakt, nie

przeinaczając go samego. Teorye subjektywistyczne nie uwzględniają go należycie, jeżeli twierdzą, że skupionemu w sobie realnemu «ja» przeciwstawia się świat istot nieprzystępny dla naszego poznania. Byłoby tak jedynie wówczas, gdyby «ja» było czemś zamkniętem w sobie, oddzielonem do otaczających je rzeczy nieprzebytą przepaścią. A tymczasem nic nas bynajmniej nie zmusza do tego mniemania. Przeciwnie, ów zasadniczy fakt dowodzi, że nasze «ja» jest siłą realną, której czynność przenika nasze otoczenie, tak, iż stany owej siły przechodzą w stany otoczenia i naodwrót te znowu realizują się w stanach naszego «ja». To więc wzajemne oddziaływanie stanowi podwalinę poznania, pokonywającego i dogmatyzm i sceptycyzm, a jakkolwiek nie może ono rościć sobie pretensyi do tego, żeby miało być absolutnem, ostatecznem poznaniem, to jednak osiąga możliwy dla człowieka stopień jasności i pewności.

Należy tu ze szczególnem uznaniem stwierdzić, że profesorowie Pawlicki i Straszewski, przyczyniają się znakomicie do podniesienia poziomu studyów filozoficznych w Krakowie, jako kierownicy seminaryum filozoficznego w tamecznym uniwersytecie. Składa się ono z dwu oddziałów: oddziału filozofii systematycznej i historyi filozofii. Rząd wyznaczył w r. 1901 fundusz na założenie biblioteki dla seminaryum, oraz

fundusz stypendyalny dla wybitnie zdolnych studentów na dalsze kształcenie. Z seminaryum połączone jest kółko filozoficzne studentów, w którem odbywają się systematyczne wykłady i toczą się rozprawy ustne. Żywy udział profesorów w pomienionych odczytach działa nader pobudzająco i przyczynia się do rozwoju studyów filozoficznych w Krakowie.

Że nawet profesorowie nauk przyrodniczych w Krakowie biorą udział w wyjaśnianiu zagadnień filozoficznych, świadczy między innemi wydany przez prof. Straszewskiego zbiór wykładów: Z filozofii nauk przyrodniczych (Warszawa 1904). Astronom M. Rudzki rozwija tu swój pogląd na budowę wszechświata, fizycy A. Witkowski i W. Natanson — na eter i budowę materyi, chemik M. Marchlewski mówi o materyi ze stanowiska chemicznego, zoolog F. Garbowski o życiu i wiedzy, sam zaś prof. Straszewski dodaje myśli o syntezie, których celem jest uprzytomnić wspólną podstawę filozoficzną wszystkich tych poglądów. Mamy tu zajmujący dowód wewnętrznego związku wiedzy ludzkiej i wskazówkę co do zadania filozofii pod względem spożytkowania owego związku.

W Krakowie pracują po dziś dzień lub pracowali w ostatniem dziesięcioleciu przez czas dłuższy niektórzy pisarze filozoficzni, pochodzący z Królestwa Polskiego, którzy też tam po części otrzymali wykształcenie. Należą do nich mianowicie: W. Lutosławski, W. M. Kozłowski, W. Heinrich i Z. Balicki.

W. Lutosławski, przez pewien czas także docent filozofii w uniwersytecie krakowskim, znany jest w bardzo szerokich kołach jako autor dzieła angielskiego: *The Origin and Growth of Platos Logic* (Londyn 1897). Książkę tę omawiali obszernie specyaliści także w czasopismach niemieckich i dlatego szczegółowe sprawozdanie wydaje się tu rzeczą zbyteczną. Zastąpią je zwłaszcza rozprawy: *W. Lutosławski's Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platons drei ersten Tetralogien* w *Archiv für Geschichte der Philosophie* z r. 1895, dalej jego odczyt: *Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon*, wygłoszony przezeń w *Académie des sciences morales et politiques* i wydany w Paryżu r. 1896. Tutaj też należy rozprawa P. Meiera: *W. Lutosławski's Theorie der Stylometrie auf die platonische Frage angewendet* w *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* z r. 1897. W języku polskim Lutosławski ogłosił w ostatnich dziesięciu latach w kwestyi Platona obszerniejsze opracowanie powyższej roz-

prawy: O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona (Kraków 1896), tudzież dzieło: Platon jako twórca idealizmu (Warszawa 1899). W odczytach mianych w Krakowie i wydanych tamże p. t. Wykłady Jagiellońskie (2 tomy, 1901 i 1902), mówi on o ogólnym charakterze filozofii greckiej, w szczególności zaś o Talesie, Anaksymandrze, Anaksymenesie i poprzednikach Platona.

Żeby scharakteryzować ogólnie badania Lutosławskiego na tem polu, zwrócimy tu w krótkości uwagę na ich wyniki. Zapomocą swej «metody stylometrycznej» stara się on przedewszystkiem oznaczyć chronologię pism Platona i dochodzi pod tym względem do wniosku, że do ostatnich, napisanych po sześćdziesiątym roku jego życia, należą: Sofista, Polityk, Fileb, Tymeus, Krytias i Prawa. Grupę tę poprzedza środkowa, a mianowicie: Państwo, Fedr, Teetet i Parmenides, te zaś następują po Kratylusie, Biesiadzie i Fedonie. Pomiędzy Fedonem a Teetetem miało upłynąć dwanaście lat (379—367), w których Platon zaniechał działalności autorskiej, poświęciwszy się całkowicie nauczycielstwu. Między dyalogami sokratycznymi Gorgias jest prawdopodobnie najpóźniejszy.

Co się tyczy rozwoju filozofii Platona, to Lutosławski na podstawie powyższej chronologii wnio-

skuje, że Platon w Prawach i w pismach z ostatniego okresu porzucił dawniejszą swoją naukę o ideach i swój socyalizm, jak one są wyłożone w Biesiadzie, Fedonie i Państwie, i że to uczynił mianowicie na rzecz indywidualizmu, który rozmieszcza idee w duszach i uznaje ich hierarchię pod kierunkiem najwyższej istoty uświadomionej, jako ostatnie objawienie bytu. Stanowczy wyrok co do takiego pojmowania filozofii Platona możnaby wydać tylko na podstawie szczegółowej rewizyi wszystkich danych, których używa w tym celu Lutosławski. Wyroku takiego wszakże nie wydali dotychczas badacze w tej dziedzinie. To też mamy tu jeszcze przed sobą otwarte pytanie, które jednak samo przez się już się przyczynia do wyjaśnienia poglądów na filozofię Platona.

Własny swój pogląd na świat wyłożył Lutosławski w szeregu rozpraw po polsku, wydanych zbiorowo p. t. Z dziedziny myśli. Studya filozoficzne (Kraków 1900), tudzież w dwu związanych w całość pracach niemieckich: *Ueber die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen der individualistischen Weltanschauung* (Helsingfors 1898) i *Seelenmacht, Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung* (Lipsk 1899). Zasadnicza treść tego poglądu da się w krótkości wyrazić jak następuje: Za punkt wyjścia służy Lutosławskiemu przeświadczenie, że poglądu na świat nie można

d o w i e ś ć, ponieważ treść jego przekracza wszelkie doświadczenie i ponieważ jest on całkowicie osobistym wytworem jednostki. Można go wykazać jedynie samem życiem. Zgodnie z tem idzie w pomienionych pracach więcej o bezpośredni wykład poglądów autora, aniżeli o ich krytyczne uzasadnienie.

Lutosławski hołduje indywidualizmowi, który, według jego słów, usiłuje bronić praw jednostki przeciwko nakazom obowiązku ze strony tradycyjnego uniwersalizmu«. Indywidualizm ten wyrasta z potrzeb życia i ujawnia się w »sile duchowej« każdej samodzielnej istoty, a już osobliwie w charakterze narodowym polskim, który doprowadził do »Liberum veto« — najzupełniejszego wyrazu bezwzględnej wolności jednostki. Ten indywidualizm chce autor przeprowadzić konsekwentnie nie tylko w etyce, lecz i w dziedzinie metafizyki. Skutkiem tego świat w jego oczach rozpada się na niezliczone mnóstwo samodzielnych istot duchowych, które wszystkie istnieją bez początku ani końca. Nie tylko ustrój cielesny, lecz i rozmaite czynności psychiczne, jeżeli tylko nie pochodzą wprost z n a s z e j świadomości, a więc zostają dla nas nieświadomemi, należy, zdaniem Lutosławskiego, sprowadzić do samodzielnych istot duchowych. Byłoby to zatem dalszem rozwinięciem monadologii Leibniza, z którą Lutosławski łączy także dynamizm Lo-

tzego i Teichmüllera. Osobliwość wszakże jego indywidualizmu polega przeważnie na objaśnianiu wewnętrznego związku i jedności świata dusz. Jako jednoczące przyczyny występują tu szczególnie: suggestya, telepatya i miłość, tworząc z pierwotnego chaosu dusz uporządkowaną hierarchię, w której wyższe dusze poddają pod władzę niższe i posługują się niemi do swoich celów. Są to «bóstwa«. Tajemnicę ich działania stanowi władza, którą wywierają na inne, niższe dusze swoją treścią ideową i uczuciową.

Jeżeli teraz zadamy pytanie, czy pośród wszystkich owych dusz jest najwyższa, to autor nam odpowie: Mamy pewne podstawy do domyślania się, że zgodnie z tradycyą religijną na czele całego świata dusz stoi jedna jedyna Istota Najwyższa. Prowadzi to do idei Boga, ale Bóg oczywiście nie może być ani wszechwiedzącym, ani wszechmocnym, gdyż przeciwstawia mu się nieskończona liczba samoistnych dusz, działających według swej wolnej woli. Pomimo to autor mówi o «kierownictwie boskiem spraw ludzkich« i dochodzi do wniosku, że postęp w procesie świata, zarówno jak postęp w życiu ludzkości, polega na tem, iż wolne dusze wszechświata odnajdują się coraz bardziej w sobie, tworzą coraz pełniejsze hierarchie i stają się wkońcu jednolitą całością.

Wychodząc z tych zasadniczych poglądów,

autor przedstawia w szczególności najrozmaitsze zagadnienia życia, prawi o parach dusz bezpłciowych, o miłości i przyjaźni, o porządku społecznym, który ma jakoby polegać na bezwzględnej wolności obywateli, o celach życia i widokach na przyszłość. Nie możemy tu jednak wchodzić w dalsze szczegóły; zaznaczymy tylko, że rozwija je autor często dowcipnie, choć tu i ówdzie paradoksalnie.

Urzeczywistnienie praktyczne tych poglądów między ludźmi Lutosławski próbuje przyspieszyć zapomocą utworzenia towarzystwa wolnych i kochających istot. Nazwał je »Eleutheria«, spodziewa się po niem uzdrowienia wszystkich niedoli społecznych i agituje na jego rzecz od lat kilku zwłaszcza między młodzieżą polską.

W. M. Kozłowski należy do najruchliwszych pisarzy filozoficznych polskich w ostatnich czasach. Przeniósł się był z Warszawy do Krakowa, mieszkał w nim przez lat kilka, wydawał tamże dla wykształconych czasopismo moralno-filozoficzne Pogląd na świat, obecnie zaś jest docentem filozofii w Genewie i profesorem uniwersytetu Nowego (Université Nouvelle) w Bruksellli [1]. W rozpatrywanym przez

---

[1]) Od roku zamieszkał znów w Warszawie. *(Przyp. tłóm.).*

nas okresie czasu ogłosił po polsku i po francusku znaczną liczbę rozpraw i większych dzieł. Do najważniejszych dla charakterystyki jego stanowiska filozoficznego należą: Filozofia Schillera i wiersz Artyści (Łódź 1899); Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody (Warszawa 1901 r., odbitka z »Przeglądu Filozoficznego«); Szkice filozoficzne (tamże 1900); Królestwo ideałów (Kraków 1901); *Le Positivisme en Pologne*, mowa wygłoszona przy odsłonieniu pomnika Augusta Comte'a w Paryżu w maju 1902 r. (Wersal 1901); Klasyfikacya umiejętności ze stanowiska potrzeb wykształcenia ogólnego (wyd. 2-e, Kraków 1902); Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania, opracowanie polskie odczytów, wygłoszonych przez autora w Brukseli (Warszawa 1903); Dekadentyzm współczesny i jego filozofowie (wyd. 2-e, Warszawa 1904); *Le Plein et le Vide*, przedruk z *Archives de Psychologie* (Genewa 1904); kompendyum Historya filozofii (część I do końca w. XVIII, Warszawa 1904).

Wielostronność poruszonych tu tematów daje przybliżone pojęcie o rozległości poglądu na świat, składającego się na zawartość tych prac. Kozłowskiego, ogółem wziąwszy, należy zaliczać do nowokantystów. Szczególną wagę przywią-

zuje on do wykształcenia teoryi poznania przyrodniczej, jak tego zwłaszcza dowodzi jego dzieło o podstawach przyrodoznawstwa, w którem roztrząsa postulaty logiczne wiedzy i jej pierwiastki intuicyjne, a dochodzi do wyniku, że nie tylko przyrodoznawstwo należy uważać za wytwór naszej organizacyi psychofizycznej, lecz i samą przyrodę, o ile jest ona przedmiotem wiedzy. Zarazem jednak kładzie nacisk na rozwój estetyczny i etyczny człowieka ze »stanowiska ideału«. Na tem polega jego upodobanie do sztuki i poezyi, osobliwie zaś do Schillera. Należy przytem zwrócić na to uwagę, że Kozłowski stara się o ile można pogodzić sprzeczności dualizmu między mechanicznem przyrodoznawstwem a etyką ideału, występujące już tak jaskrawo u Kanta i jeszcze bardziej u Alb. Langego. To dążenie wyciska też na jego filozofii swoiste piętno.

W swej teoryi poznania Kozłowski stara się dowieść, że nauka sama sprowadza dualizm między myśleniem a bytem, ideą a rzeczywistością, ponieważ z natury już swojej polega na przeciwstawianiu tego, co jest wewnętrzne, temu, co jest zewnętrzne — świadomości i jej przedmiotu. Również w naturze rzeczy leży, iż nawet możliwie najwyższa nauka, pomimo wszelkiego starania o przedmiotowość, wiąże się ze stanowiskiem podmiotowem i nie może go porzucić, jeżeli się nie chce wyrzec siebie samej. Istota nauki

polega właśnie na ograniczaniu treści świadomości, a mianowicie na możliwie dokładnem wyłączeniu z naszych pojęć wszelkich samorodnych pierwiastków wiedzy, celem rozwiązania konkretnych pytań zapomocą czysto rozumowej konstrukcyi przedmiotów wiedzy. Mimo to owe pierwiastki wiedzy nieświadomie, intuicyjnie biorą udział w naszych konstrukcyach naukowych, jak tego dowodzą pojęcia ruchu, rozciągłości i t. d. Nasze doświadczenie wewnętrzne, a więc także nasza treść świadomości, obejmuje daleko szerszy zakres, niż nauka, a nie można powiedzieć, żebyśmy tego zakresu nie mogli poznać, tylko dlatego, że nie jest przystępny dla wiedzy i jej konstrukcyi rozumowych. Poznanie nasze ma na celu nie tylko samą wiedzę i zajmuje się też nie tylko kwestyami wiedzenia: dąży ono również do rozwiązania praktycznych zagadnień życiowych, do określenia nie tylko bytu, lecz także i wartości, jaką mają dla nas różne przedmioty i działania. Skutkiem tego istnieje dla nas nie tylko prawda naukowa, lecz także prawda poetyczna i etyczna. Że przybiera ona postać ideałów, nie można się temu dziwić, gdyż i wiedza w swych najwyższych konstrukcyach rozumowych jest ideałem, który staramy się urzeczywistnić, posiadając samodzielność. Ostatecznie przy każdej czynności mamy na celu harmonijną zgodę między sobą i swojem otocze-

niem; nauka dąży do tej zgody w dziedzinie myślenia, sztuka i poezya — w dziedzinie uczucia, etyka — w dziedzinie woli. Rzeczywistym bytem we wszystkich tych wypadkach jest nie świat zmysłowy, lecz owo dążenie do ideału, stanowiące właściwe źródło życia i istnienia.

Podręcznik Historyi filozofii Kozłowskiego w godny uznania sposób uwzględnia obok zwykłej treści także i znaczenie różnych doktryn filozoficznych dla urzeczywistnienia owych najwyższych ideałów, o których co tylko była mowa.

Władysław Heinrich przeniósł się również z Warszawy do Krakowa i został tam po ukończeniu studyów w Niemczech i Anglii asystentem przy instytucie fizyologicznym. Zyskał przez to sposobność do podjęcia samodzielnych badań w dziedzinie psychologii doświadczalnej. Szereg ich zamieściły Rozprawy Akademii Umiejętności w Krakowie, jak np.: O wahaniach natężenia zaledwie dostrzegalnych wrażeń (1899); O stałości wrażenia zaledwie dostrzegalnego przy użyciu tonów czystych (1900); Krytyczny przegląd dotyczasowych badań nad wrażeniami barw (1900); O funkcyi błony bębenkowej (1903) i inne. Po niemiecku rozprawy Heinricha podobnej treści znajdują się w *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der*

Sinnesorgane, jak np.: *Ueber die Aufmerksamkeit* i inne. Ogólnemi kwestyami zasadniczemi z psychologii zajmują się jego prace niemieckie: *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland* (wyd. 2-e, Zurych 1899) i *Zur Prinzipienfrage der Psychologie* (tamże 1899). Wyniki swoich badań psychologicznych powiązał Heinrich z teoryą poznania w pomienionych pracach niemieckich oraz w polskich p. t. O stosunku pojęć i zasad fizycznych do filozofii (Warszawa 1899) i Teorye i wyniki badań psychologicznych. Część I. Badania wrażeń zmysłowych (Warszawa 1902). Co się tyczy owych poglądów teoryopoznawczych, dość będzie zauważyć, że Heinrich stoi na stanowisku empiryo-krytycyzmu Avenariusa i stara się możliwie konsekwentnie przystosować go do psychologii. Pod tym względem sądzi on, że wszelkie badanie musi się ograniczyć z jednej strony zmianami w otoczeniu rzeczowem człowieka, z drugiej zaś wypowiadaniami indywiduów ludzkich. Każda czynność psychiczna, którą, jak nam się zdaje, obserwujemy u innych, łączy pierwotne nabytki z filozoficzną ich zmianą. Tę ostatnią winniśmy wyłączyć, jeżeli chcemy umożliwić traktowanie psychologii »bez włączania świadomości«.

Z. Balicki wsławił się pracami z socyologii i etyki. Tutaj należą: Parlamentaryzm.

Zarys socyologiczny (Lwów 1900); Egoizm narodowy wobec etyki (1902); Metody nauk społecznych i ich rozwój w XIX stuleciu (Warszawa 1903) oraz liczne rozprawy w Przeglądzie filozoficznym. Weryhy, jak: Socyologiczne podstawy użyteczności (1899); Hedonizm jako punkt wyjścia etyki (1900) i inne. Balicki występuje jako stanowczy przeciwnik marksizmu. Na podstawie psychologii ludów podnosi z naciskiem samodzielność i swoistość świadomości społecznej i z tego stanowiska zwalcza jednostronny indywidualizm. Nawet indywidualne ideały etyczne czyni podległymi potrzebom i dobru tej lub innej formacyi społecznej. Metoda psychologiczna jest wprawdzie i dla niego decydującą, lecz za jej przedmiot, chciałby, żeby uznawano przedewszystkiem ducha narodowego i społecznego. Zgodnie z tem żąda, żeby wytworzono osobną psychologię socyologiczną i takąż teoryę poznania, któraby mogła służyć za podstawę zadowalającego objaśnienia naukowego życia społecznego i jego objawów.

W uniwersytecie krakowskim przedstawicielem socyologii z uwzględnieniem zasad filozoficznych jest St. Grabski. Oprócz wielu prac specyalnych ogłosił on i niejedną taką, która

należy tu do naszego zakresu. jak zwłaszcza: Wstęp do metodologii ekonomii politycznej (w »Przeglądzie« Weryhy r. 1899), oraz po niemiecku: *Zur Erkenntnistheorie der volkswirtschaftlichen Erscheinungen* (Lipsk 1900) i inne. Wychodząc z ogólnego założenia, że metodologia nauk konkretnych powinnaby być teoryą poznania specyalnych dziedzin doświadczenia, Grabski usiłuje dowieść tej tezy w socyologii na podstawie krytycznego wyjaśnienia szkoły historycznej i psychologicznej. Mniema on, że jest to zadanie analogiczne do tego, które sobie postawił Kant w Krytyce czystego rozumu. Idzie mianowicie i w tej konkretnej dziedzinie doświadczania, badającej gospodarstwo społeczne i socyologię, o to, żeby dać odpowiedź na pytanie, w jakim stosunku do nas samych dane są empiryczne i jakie są niezbędne formy tego stosunku. Należy zatem i w zakresie zjawisk społecznych wyłączyć wszystkie przypadkowe dążenia indywidualne, jeżeli chcemy dokładnie określić stałe formy typowe ustroju społecznego. Główna trudność we wszelkich badaniach socyologicznych polega tedy na tem, że podmiot poznający jest w nich zarazem podmiotem i przedmiotem. Z jednej strony mianowicie stosunki społeczne występują dla nas jako coś od nas niezależnego, z drugiej strony uważamy je za swoje własne wytwory, jako wyniki i płody na-

szych myśli, dążeń i uczuć. Na tem polega antynomia socyologiczna, którą też trzeba rozwiązać. Badacze w sposób jednostronny akcentują objektywny albo subjektywny pierwiastek w stosunkach społecznych, zamiast zrozumieć, że w tej dziedzinie mamy do czynienia tylko ze stosunkami między różnymi stanami naszej własnej świadomości. Formy socyalne są przeto tylko formami koordynacyjnemi naszych stanów świadomości i w tem tylko znaczeniu można je bliżej określić. Grabski stara się zachować to stanowisko krytyczne w specyalnych kwestyach socyologii i ekonomii narodowej i tym sposobem rzuca na nie nowe interesujące światło.

Do socyologów krakowskich wypadałoby także zaliczyć L. Gumplowicza, pochodzi bowiem z Krakowa, tam pracował najprzód w pismach polskich, nim się w r. 1876 przeniósł do Hradca, gdzie z początku był docentem, a teraz od r. 1882 jest profesorem socyologii. Znany jest powszechnie z dzieł niemieckich w tej dziedzinie, szczególnie jako autor: *System der Soziologie* (Wiedeń 1887; po polsku wyszła w Warszawie 1888); *Die soziologische Staatsidee* (Hradec 1892) i *Allgemeines Staatsrecht* (Innsbruck 1897), nowego, zupełnie przerobionego wydania dzieła p. t.: *Philosophisches Staatsrecht.* Stoi on na stanowisku naturalizmu dogmatycznego, który też stara się konsekwentnie przeprowadzić w za-

kresie swej specyalności. Za pierwotną formę socyologiczną uważa grupę, z której powstają rasy historyczne. Grupy walczą ze sobą, gdyż przeludnienie wymaga rozszerzenia ich granic. Przez ucisk jednych grup względem drugich powstaje państwo; pierwotne jego ukształtowanie przedstawiają kasty. Do nich dołączają się w dalszym ciągu rozmaite urządzenia ekonomiczne, których następstwem jest pełniejsza organizacya państwa, a więc: rodzina, własność, prawo i t. d. Zawsze jednak państwo pozostaje organizacyą, w której silniejsza mniejszość panuje nad większością. Dlatego też nie może być wcale mowy o prawie państwowem we właściwem znaczeniu słowa. Zmysł znów samozachowawczy prze ciągle grupy uciskane do walki przeciwko ciemięzcom. Za środki w tej walce służą często piękne frazesy o wolności i równości, lecz to nie zmienia właściwego stanu rzeczy, polegającego na tem, że rozwój historyczny zależy od pobudek egoistycznych i stosunku różnych grup pod względem siły. Jedynie też przy udziale tych pobudek można się spodziewać postępu. Wymaga on, żeby się tworzyły zrzeszenia, związki ludów i państw, któreby odpowiednio popierały wyższe interesy duchowe. Jedyny też to pierwiastek etyczny, znajdujący uwzględnienie. Przy rozległych badaniach specyalnych Gumplowicz nie dochodzi do filozo-

ficzno-krytycznego uzasadnienia swego naturalizmu.

Między filozofami krakowskimi wypada tu wspomnieć także o Jerzym Żuławskim, chociaż pracuje on nie w samym Krakowie, lecz w mieście prowincyonalnem, a nadto wsławił się bardziej jako poeta, niż jako filozof. Wypowiedział on zdanie, że najwięksi filozofowie byli poetami, a najwięksi poeci filozofami, i uzasadnił to wyrażenie z ogólnego punktu widzenia; to go też wprowadziło do dziedziny filozofii. Należy tutaj zbiór jego rozpraw, wydanych pod tytułem: *Prolegomena* (Lwów 1902). W myśl powyższego twierdzenia i zgodnie z nowokantyzmem Langego, zharmonizowanym z filozofią immanentalną, Żuławski nie widzi zasadniczej różnicy między poezyą a filozofią. Obie są płodami twórczej czynności ducha. Prawdy, podobnie jak piękna, nie odkrywa człowiek, lecz stwarza. Starając się zaspokoić wrodzony pociąg do poznania, stwarzamy obraz świata, który w swem zespoleniu wewnętrznem występuje przed nami jako prawda. Sztuka zaś zaspokaja inne potrzeby naszego ducha. Obie te rzeczy są najwyższymi objawami czynności życia wewnętrznego i prowadzą do prawdziwej cywilizacyi. Co się tyczy konkretnego wyrobienia poglądu filozoficznego na świat, to we wspomnianych rozprawach oraz w poezyach Żuław-

skiego występuje on jako pesymizm sceptyczny, który stara się pokonać siebie samego energicznem dążeniem do prawdy i doskonałości. Dążenie to stanowi pierwiastek optymistyczny, zapobiegający błędom i niedolom życiowym. Godzi się tu wspomnieć, że Żuławski ogłosił także rozprawę o kwestyi przyczynowości u Spinozy w Berner Studien prof. L. Steina (1899) i wydał ją w obszerniejszem opracowaniu po polsku (Warszawa 1902).

Na wydziale teologicznym w Krakowie uprawiane też są bardzo gorliwie nauki filozoficzne. W tym kierunku pracuje tam głównie prof. Fr. Gabryl. Najważniejszem dziełem jego jest Metafizyka ogólna jako nauka o bycie (Kraków 1903). Napisał także Logikę formalną, rozprawę O nieśmiertelności duszy (1895) i gruntowne studyum O kategoryach Arystotelesa w Rozprawach Akademii Umiejętności w Krakowie (1897). W tem ostatniem stara się, wbrew Trendelenburgowi, dowieść, że kategorye mają dla Arystotelesa nie tylko znaczenie logiczne, lecz i metafizyczne, i że tenże nie tylko wyprowadza je z rozbioru gramatycznego, lecz też uwzględnia przytem realne objawy życia. Co się tyczy Metafizyki prof. Gabryla, to oprócz Wstępu o możliwości, metodzie i historyi metafizyki (str. 3—64) składa się ona z czterech części: 1) Byt w ogól-

ności i jego podział (str. 65—142); 2) Ogólne własności bytu (str. 142—282); 3) Najwyższe rodzaje bytu i kategorye (str. 283—439); 4) Przyczyny bytu (str. 440—523). Stanowisko autora jest w ogólności arystotelesowsko-tomistyczne. Należy jednak zaznaczyć z uznaniem, że autor przy każdej ważnej kwestyi uwzględnia przeciwne poglądy myślicieli aż do najnowszych czasów i stara się uzasadniać swoje przekonanie po krytycznej ocenie argumentów. Podnosi to bardzo wartość jego dzieła szczególnie pod względem pedagogicznym.

Do teologów zajmujących się filozofią w Krakowie należy też zaliczyć J. Nuckowskiego, autora książki Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem (Kraków 1899), tudzież: Początki logiki ogólnej dla szkół (Kraków 1893). Ta druga odpowiada swemu celowi. W pierwszej autor sprowadza wszelkie poznanie, a więc i filozoficzne, do czterech prawd głównych, a te są: 1) Fakt świadomości, który zawiera w sobie zarazem przyznawanie świata przedmiotowego. 2) Fakt i zasada oczywistości. 3) Zasada tożsamości i wyłączonego przeciwieństwa. 4) Zasada przyczyny. Uzasadnienie tych prawd opiera autor na krytycznych danych z dziejów filozofii z uwzględnieniem najnowszych poglądów.

Nim się rozstaniemy z Krakowem, należy

jeszcze ze szczególnym naciskiem zaznaczyć, że w wydawnictwach Akademii Umiejętności ukazują się nader obfite materyały do dziejów życia umysłowego, a więc i filozofii w Polsce. Niezwykłą pobudkę do tego dał 500-letni jubileusz założenia uniwersytetu Jagiellońskiego, obchodzony w r. 1900. Prof. K. Morawski opracował wtedy w dwu tomach Historyę uniwersytetu Jagiellońskiego. Do pisarzy, którzy ogłaszają te materyały z wielu pouczającymi komentarzami należą oprócz Morawskiego głównie W. Abraham, Al. Brückner, Z. Celichowski, Ign. Chrzanowski, J. Fijałek, J. Kallenbach, A. Karbowiak, R. Plenkiewicz, W. Rubczyński, S. Windakiewicz i inni.

II. Lwów.

W uniwersytecie lwowskim zaszły w ostatniem dziesięcioleciu zmiany pod względem obsadzenia katedr filozofii. Profesorowie Al. Skórski i Al. Raciborski opuścili swe stanowiska. Pierwszy, znany szczególnie z powodu swej książki o Janie Śniadeckim (1890), wydał jeszcze przed opuszczeniem katedry dziełko: Znaczenie filozofii w studyach uniwersyteckich, w którem dowodzi, że filozofia powinna być podstawą wykształcenia naukowego. Prof. Raciborski, autor gruntownych

prac o Spinozie (1882), J. St. Millu (1886) i innych, wydał już po złożeniu urzędu pierwszą część Podręcznika do historyi filozofii (Lwów 1901). Jest to zebranie jego wykładów, w których zwięźle i możliwie przedmiotowo przedstawia poglądy myślicieli, nie wchodząc w szczegóły ani żadne oceny i nie przytaczając źródeł. Część ta zaczyna się od Talesa i zawiera obraz rozwoju filozofii aż do Spinozy włącznie.

Po dwóch pomienionych uczonych przedstawicielami filozofii w uniwersytecie lwowskim są obecnie profesorowie: Kaź. Twardowski i Mścisław Wartenberg, oraz docenci: W. Dzieduszycki i W. Rubczyński.

Prof. Twardowski dał się poznać w szerszych kołach najprzód dziełem niemieckiem: *Idee und Perzeption. Eine erkenntnisstheoretische Untersuchung aus Descartes* (Wiedeń 1892). W ostatniem dziesięcioleciu ogłosił szereg prac, z których szczególnie zasługują na uwagę: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Wiedeń 1894); Psychologia wobec fizyologii i filozofii (Lwów 1897); Wyobrażenia i pojęcia (tamże 1898); O tak zwanych prawdach względnych (tamże 1900; w przekładzie niemieckim przez M. Wartenberga drukowane w *Archiv für systematische Philosophie* 1902); Zasadnicze pojęcia dy-

d a k t y k i i l o g i k i (Lwów 1901); *Über begriffliche Vorstellungen* (odczyt po niemiecku, Wiedeń 1903); oraz kilka rozpraw w czasopismach. Niedawno wydał też Twardowski przekład pracy H. Vaihingera o Fr. Nietzschem p. t.: F i l o z o f i a N i e t z s c h e g o (Kraków 1904). Za najważniejsze prace, najlepiej charakteryzujące stanowisko filozoficzne autora, poczytywać należy dzieło niemieckie o w y o b r a ż e n i a c h, tudzież rozprawę polską »Wyobrażenia i pojęcia«. Wspomniany odczyt niemiecki z r. 1903 jest streszczeniem i dalszym ciągiem tej ostatniej. »Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki« są podręcznikiem dla seminaryów nauczycielskich, mającym na celu praktyczne zastosowanie zasad autora w pomienionym zakresie.

Twardowski idzie za Fr. Brentano i Uphuesem. Dla niego również psychologia jest podstawową nauką filozoficzną, a kwestya zawartości i przedmiotu wyobrażeń i pojęć zasadniczą kwestyą wszelkiej filozofii. Lecz pogląd ten rozwija on samodzielnie i próbuje w szczególności zanalizować bliżej pierwiastki owej zasadniczej kwestyi. Przyjmuje więc nie tylko różnicę między rzeczą wyobrażaną a wyobrażeniem, lecz nadto dowodzi, że każde z tych dwóch wyrażeń ma jeszcze dwa znaczenia i dlatego należy je dalej analizować. Kładzie też nacisk na różnicę między wydawaniem sądu a wypo-

wiadaniem sądu. Analizując stosunek między konkretnemi wyobrażeniami i pojęciami, Twardowski ma na względzie ogólną teoryę pojęć, ogarniającą wszystkie, nawet przeciwne sobie, doktryny o niej, mianowicie jako skonstatowanie osobnych grup pojęć. Tego rodzaju ogólną teoryę znajduje autor w określeniu pojęcia jako wyobrażenia fantazyjnego, którego nie można zrealizować w całkowitej postaci konkretnej. Znaczenie teoryopoznawcze pojęcia zależy od tego jego charakteru psychologicznego. Dalszy rozbiór prowadzi wkońcu do objaśnienia pojęcia jako przedstawienia przedmiotu, które obejmuje i wyobrażenie podobnego przedmiotu i jednego lub kilku wyobrażanych sądów, ściągających się do tego przedmiotu. Pojęcie tedy sprowadza się do pewnego rodzaju definicyi, i z tego też stanowiska podejmujemy jego analizę teoryopoznawczą. Jakie jasne i bystre są tego rodzaju analizy Twardowskiego, dobrym przykładem jest wspomniana rozprawa o względnych prawdach. Wykazuje tam autor, że wszelkie tak zwane względne prawdy polegają tylko na niedokładności wyrażenia i przestają być względnemi, skoro się tylko znajdzie odpowiednie im znaczeniem wyrażenie.

M. Wartenberg pochodzi z Poznańskiego, habilitował się przed kilku laty jako docent filozofii w Krakowie, obecnie zaś jest profesorem

we Lwowie. Odznaczył się zaszczytnie szczególnie pracami po niemiecku pisanemi, jak rozprawa: *Über den Begriff des transcendenten Gegenstandes bei Kant und Schopenhauer* w *Kantstudien* Vaihingera (1899), dalej dzieła: *Kant's Theorie der Kausalität* (Lipsk 1899) i *Das Problem des Wirkens und die monitische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze* (tamże 1900). Napisał nadto po polsku: Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki (Kraków 1902).

W swojej krytyce teoryi przyczynowości Kanta Wartenberg przychodzi do wniosku, że wielkiemu myślicielowi nie udało się wprawdzie rozstrzygnąć zadowalająco kwestyi przyczynowości, lecz wskazał on drogę, która może ją doprowadzić do ostatecznego rozstrzygnięcia. Zdaniem autora, na tę drogę wstąpił Sigwart, rozwijając teoryę, którą można uważać za takie właśnie rozstrzygnięcie. Idzie tu głównie o uznanie faktu, że określony porządek w następstwie zjawisk po sobie dany jest już w postrzeganiu, niezależnie od funkcyi myślenia. Z drugiej znów strony, dowiadujemy się wprawdzie o prawidłowem następstwie, lecz nie o związku przyczynowym. Związek ten istnieje dopiero w myśleniu, jako syntetyczne objaśnienie owego faktu. Rozwinięcie tej teoryi oraz jej zastosowanie do wytworzenia poglądu na świat

znajdujemy w dwóch innych pracach Wartenberga.

W obronie metafizyki stara się on dowieść, że nauka ta jest i potrzebna i możliwa, a krytykuje przeciwne poglądy pozytywistów, jak również Kanta i nowokantystów; okazuje się przytem, że argumenty, którymi chcą obalić metafizykę, gdyby były uzasadnione, uczyniłyby niemożliwą wogóle wszelką naukę. Każda nauka opiera się na wierze, iż nasze formy poznawcze posiadają wagę objektywną i że logiczna krytyka myślenia prowadzi nas do wyników, posiadających rzeczywistą wartość poznawczą. Więcej nie czyni też metafizyka.

Zasady swojego własnego poglądu metafizycznego na świat rozwija autor w książce: *Das Problem des Wirkens.* Wyciąga tu konsekwencye metafizyczne ze swojego badania logicznego i teoryopoznawczego kwestyi przyczynowości, które przeprowadził w pracy o Kancie. Wypadło stąd, że przyczynowość oznacza nie sam tylko stosunek prawidłowego następstwa po sobie, lecz stosunek działania, ujawnienia siły na zewnątrz i stosunek siły i że dlatego uznawać ją należy za realną formę bytu rzeczywistości. Wówczas nasuwa się pytanie metafizyczne co do istoty, wewnętrznej natury działania. Do rozstrzygnięcia tego pytania zabiera się autor, stwierdziwszy, że o wyniku takiego ba-

dania nie można nic powiedzieć a priori; samo badanie powinno wykazać, czy zdoła, czy nie zdoła doprowadzić do pożądanego celu.

Żeby wyłożyć swój pogląd, Wartenberg bierze za punkt wyjścia krytykę monizmu, a mianowicie głównie monizmu Lotzego, lecz uwzględnia także i monizm Spinozy oraz materyalistyczny. Wynik tej krytyki polega tem, że siłę należy pojmować nie jako własność jednej substancyi, lecz jako stosunek między wielu substancyami. Zdaniem autora, prowadzą do tego w sposób niewątpliwy zarówno nauki przyrodnicze jak i psychologia. Tym sposobem dochodzi on do pluralizmu, to jest do uznania mnogości pierwotnych substancyi fizycznych i psychicznych. Faktycznie nic nie zapewnia ani jednym ani drugim wiecznej trwałości. Co do substancyi dusz, trwałość ta może być tylko wiarą, odpowiadającą potrzebom chęci do życia. Wszelako autor sądzi, że rozważań metafizycznych nie można ograniczać pluralizmem. Faktycznego ustroju wszechświata, istniejącego porządku świata nie można uważać za coś ostatniego, za absolut metafizyczny, ponieważ w istocie rzeczy występuje on jako coś względnego i dlatego należy go niezbędnie sprowadzić do wyższej zasady. Tylko taka zasada może w odpowiedni sposób wytłómaczyć rzeczywiste oddziaływanie wzajemne substancyi i ich zespo-

lenie w jedną jedyną, zbiorową sferę rzeczywistości. Tę zaś zasadę znajduje autor nie w absolutnej, metafizycznie tkwiącej w świecie substancyi, której nie samodzielne postaci bytu czyli »modi« byłyby oddzielnemi rzeczami, a więc nie w panteizmie, lecz w metafizycznie transcendentalnej zasadzie bytu, która urządziła mnogość substancyi według określonego, harmonijnego stosunku, policzyla natury substancyi bez wyjątku i przystosowała do siebie wzajemnie. Z tego ładu, proporcyonalności i przystosowania wynikają zgodne z prawami stosunki między substancyami, a stanie się tychże w jedność rzeczy istniejących przybiera postać harmonijnie w sobie rozczłonkowanego wszechświata. Taką metakosmiczną zasadę bytu można pojmować jedynie jako rozumną, świadomą celu i twórczą wolę, a zatem jako Boga osobowego.

Tym sposobem autor godzi swój pluralizm z teizmem transcendentalnym, którego jednak nie chce już dalej rozwijać, ażeby — jak powiada — nie zapuszczać się na skrzydłach spekulacyi w krainę, całkiem zakrytą dla naszego poznania, o której można sobie tylko tworzyć niejasne domysły. Nie chce on przekraczać kompetencyi metafizyki, jako czysto rozumowego sposobu rozważania rzeczy, by zamiast takich wyników poznania, tworzyć lotne fantazye. Poprzestaje tedy na powyższym dowodzie istnie-

nia ponadświatowej, rozumnej i obdarzonej wolą osobowości, która obmyśla cele i swoją twórczą wolą powołuje do bytu. »Reszta jest milczeniem« twierdzi za Hamletem. Dodaje wszakże: »Świadomość religijna, przykładająca do rzeczy nie teoretyczną skalę prawdy, lecz praktyczną miarę wartości, wypełni sobie na swój sposób luki, których nie potrafi wypełnić metafizyka«.

Wojciech hr. Dzieduszycki pisuje blizko od lat 30, głównie w zakresie estetyki i dziejów sztuki, lecz ogłaszał też już oddawna prace filozoficzne w dziale etyki i jej historyi, tudzież teoryi poznania. Do rozpatrywanego przez nas okresu należy, oprócz rozprawy o uczuciach i innych, szczególnie jego większa praca filozoficzna O wiedzy ludzkiej (Lwów 1895). Jest to dalszy ciąg wydanych trzy lata wcześniej Rotrząsań filzoficznych o podstawach pewności ludzkiej (Lwów 1892). Doprowadziły one autora do wniosku, iż jedyną podstawą pewności jest uczucie moralne, sumienie, jako intuicyjna świadomość przeznaczenia, celu i ideału naszego życia. Wierzymy — mówi on tutaj — w jakąkolwiek pewność jedynie dlatego, iż sumienie żąda od nas cnoty i że intuicyjnie wiemy, iż nie wolno nam sprzeciwiać się żądaniom naszego sumienia. Widoczna, że Dzieduszycki uznaje tutaj nakaz kategoryczny Kanta za podstawę nie tylko etyki, lecz i całej teoryi poznania.

Książka *O wiedzy* wyjaśnia konsekwencye powyższego punktu widzenia. Filozofią nazywa tu autor naukę, mającą za przedmiot zjawiska naszej najgłębszej istoty, a więc naszego ducha. Ponieważ zaś duch ujawnia się w trzech głównych siłach czyli własnościach, jako: rozum, uczucie i wola, filozofia zatem rozpada się na trzy główne nauki, a mianowicie: *teoryę poznania*, *estetykę* i *etykę*. Do dalszych nauk filozoficznych, będących w związku ż tamtemi głównemi, zaliczamy: *psychologię* opisową, *filozofię dziejów* (politykę i socyologię), oraz *historyę filozofii*. Wreszcie *metafizyka* ma za zadanie zestawienie ostatecznych wyników wszelkiej wiedzy ludzkiej, nietylko filozofii. Badanie wiedzy jest przeto w przekonaniu autora teoryą poznania. Dzieli się ona na cztery części: *noetykę*, jako naukę o wiedzy w ogólności (str. 1—44), *logikę*, jako naukę prawidłowego myślenia w celu uniknienia błędów (str. 45—95), *ontologię*, jako naukę o bycie, przyznawanym każdemu przedmiotowi wiedzy (str. 96—187), wnioskowanie ostateczne o *ideale ducha* (str. 188—213).

Noetyka jest właściwie dla Dzieduszyckiego po prostu praktyczną mądrością życiową, wskazującą każdemu, jak się ma posługiwać rozumem, zwłaszcza wyobrażeniami, ich kojarzeniem, pamięcią, pojęciami, oraz wyobraźnią,

by osiągnąć pewne cele życiowe. Przyznajemy wprawdzie z subjektywnego punktu widzenia, że wszelka wiedza opiera się na posiadanych przez nas wyobrażeniach, ale pomimo tego trzeba przyjąć za fakt różnicę między nami samymi a światem zewnętrznym. Logika ma tenże cel praktyczny i powszedni, a traktowana ściślej potrzebna jest tylko zajmującym się nauką. Tłómaczy nam doświadczenie, jako niezbędny warunek wszelkiego poznania, i wskazuje, jak z doświadczenia powstaje wiedza zapomocą indukcyi i analogii, tudzież klasyfikacyi, terminologii i dedukcyi. Zarazem wskazuje ona, że intuicya stanowi osobne światło doświadczenia, a nawet podwalinę wszelkiej wiedzy, gdyż do czynności logicznej uciekamy się tylko poto, by ocenić swoje bezpośrednie intuicye pod względem prawidłowości. Wreszcie ontologia objaśnia z tąż myślą praktyczną nasze pojęcia o bycie i rozmaitych jego kategoryach, jak: stan, jakość, umiejscowienie w czasie, przestrzeni i stosunek. Tutaj też nasuwają się i znajdują odpowiedź w sensie pozytywnym pytania co do duszy, wolności woli i Boga. Podstawą każdego zjawiska jest przenikająca je idea. Istoty duchowe uświadamiają sobie tę ideę w postaci ideału, oznaczającego cel życia i dążenie takich istot. Ideał powinno się urzeczywistniać zapomocą wolnego działania, jeżeli obdarzona

samowiedzą istota ma osiągnąć swe przeznaczenia a z niemi doskonałość i szczęśliwość. Ostatecznie i tutaj wiarę w bezpośrednią intuicyę, która to lub owo bierze za prawdę, uzasadnia się po kartezyańsku tem, że Bóg nie może nas wprowadzić w błąd ani pozwalać nam trwać w błędzie, jeżeli zupełnie seryo usiłujemy zdobyć prawdę. Oto stanowisko etyczne i praktyczne, z którego autor traktuje całą naukę o wiedzy.

W. Rubczyński odznaczył się szczególnie gruntownemi studyami w zakresie filozofii średniowiecznej. Jeszcze w r. 1891 ogłosił on w Rozprawach Akademii Umiejętności w Krakowie monografię o pracy z wieku XIII o stopniach bytu i poznawania (de intelligentia), której autorem, według jego domysłu, jest optyk polski Vitellio (Ciołek), znany z dzieła o perspektywie. Studyum jego o Wpływie neoplatonizmu w wiekach średnich (Kraków 1891) obudziło również żywe zajęcie. W ostatnich czasach Rubczyński dał się poznać rozprawą Studya neoplatońskie, drukowaną w Przeglądzie Filozoficznym Weryhy w r. 1900, z której mamy tu zdać sprawę.

Studyum swe dzieli autor na dwie części. Pierwsza zawiera ogólne uwagi nad początkiem, zadaniami i znaczeniem historycznem neoplato-

nizmu. Tutaj Rubczyński rozpatruje krytycznie najprzód dotyczasowe pojmowania tego zjawiska filozoficznego i podaje literaturę przedmiotu. Hegel stawiał Plotyna bardzo wysoko, w jednym rzędzie z Platonem i Arystotelesem, głównie dlatego, że mu podsuwał swoje własne poglądy. Monografie Francuzów: Simona i Vacherota nie zawierają także objektywnego badania historycznego. Pierwszy z nich szukał koniecznie w Plotynie potwierdzenia dla swego eklektyzmu; drugi zarzuca neoplatonikom, że lekceważą doświadczenie i eksperyment, choć z drugiej strony wypowiada pogląd, że ich zapatrywanie na świat stoi z punktu widzenia filozoficznego wyżej, niż chrześcijańskie. Dopiero Ritter i Zeller podjęli ściśle naukowe badanie neoplatonizmu. Na nich opierają się: Kirchner, Steinhart, H. v. Kleist i inni.

Uwzględniając wszystkie te badania i same dzieła Plotyna, i scharakteryzowawszy najnowsze ich wydania, autor przedstawia w ogólnym zarysie życie tego mędrca, jako założyciela neoplatonizmu, i zastanawia się bliżej nad jego nauką. Przytem zwraca szczególną uwagę na stosunek Plotyna do Platona i Arystotelesa. Od Arystotelesa Plotyn wziął pojęcie o prarozumie, które wiąże z nauką o ideach Platona i w ten sposób wytwarza swój oryginalny pogląd na świat. Zamiast dalszych szczegółów wspomnimy tu-

taj, że Rubczyński wskazuje na lukę, którą mamy w rozwoju neoplatonizmu przez to, że nie znamy dotychczas najważniejszych pism Porfiryusza, niewątpliwie najwybitniejszego następcy Plotyna. Nawet wydana przez Prof. Dieterici, a przypisywana Porfiryuszowi praca o teologii Arystotelesa nie wypełnia tej luki, choćby jej autentyczność była stwierdzona. Zdaniem autora, widoczną jest tylko rzeczą, że u Porfiryusza motywy etyczne znacznie górowały nad spekulacyjnymi i że jest on jeszcze wolny od przesądu religijnego, który od czasów Gamblichusa zniekształca neoplatonizm, dyalektyczne zaś usiłowania Proklusa nie zdołały wywołać radykalnego polepszenia. Rubczyński jednak przyznaje że Proklus daleko systematyczniej od Plotyna próbuje wykazać zasadniczą zgodę Arystotelesa z Platonem.

Co się tyczy znaczenia neoplatonizmu dla filozofii chrześcijańskiej, to autor widzi je nie tylko bezpośrednio w rozwinięciu chrześcijańskiej idei Boga i poglądów na stosunek świata do Boga, lecz również i w wyjaśnieniu oraz bliższem rozsnuciu wszystkich takich stron nauki chrześcijańskiej, które były przeciwne neoplatonizmowi, ponieważ tenże wydawał się jej zbyt zimnym albo wprost sprzeciwiał się jej duchowi. Tak samo jasną jest jakoby rzeczą, że neoplatonizm częstokroć przychodził w pomoc chrze-

ścijaństwu w zwalczaniu gnostyków i manichejczyków. Z drugiej zaś strony rzecz bardzo prawdopodobna, iż nowe sekty, jak naprzykład sektę Sabelliusza i Aryusza, wywołał neoplatonizm.

Druga część omawianych studyów poświęcona jest wskrzeszeniu neoplatonizmu oraz kwestyi, jak go pojmowano w filozofii średniowiecznej. Rubczyński bierze tu za podstawę komentarze do Proklusa przez Wilhelma Moerbeke z wieku XIII i przez Jana Mosbacha z XIV. Idzie tu o wyśledzenie dróg, któremi idealizm starożytnych przeszedł do średniowiecza, a stamtąd do nas. Oczywiście autor nie myśli swemi studyami rozstrzygać całkowicie tego zagadnienia historycznego, spodziewa się jednak — i nie bez słuszności — że się przyczyni do jego rozstrzygnięcia, badając bliżej niektóre należące tutaj znamienne zjawiska.

Opisawszy dokładnie rękopisy owych komentarzy, przestudyowane przez niego w księgozbiorze Watykańskim, przystępuje do rozbioru ich treści. Za punkt wyjścia Moerbekemu służy nauka o uniwersaliach. Komentator próbuje najprzód oddzielić pojęcie metafizyczne i logiczne uniwersaliów. Uniwersalia logiczne istnieją podług niego oczywiście tylko w myślących podmiotach jako rezultat ich abstrakcyi. Zarazem jednak dodaje się, że owe uniwersalia logiczne znajdują się

w związku z metafizycznemi, które określamy jako stworzone przez Boga pierwowzory rzeczy. Tutaj też występuje na jaw jasno motyw neoplatoński. Różnica jest tylko ta, że neoplatonicy przypisywali idee, jako pierwowzory rzeczy, nie samemu Bogu, lecz pierwszej emanacyi istoty boskiej — owemu νοῦς. Szczególne zajęcie budzi przytem ta okoliczność, że Moerbeke w związku ze swą nauką o uniwersaliach metafizycznych i na podstawie krytyki nominalizmu wypowiada poglądy bardzo zbliżone do późniejszej monadologii Leibniza. Uniwersalia stają się żywemi odrębnemi jednostkami duchowemi, podlegającemi rozwojowi i przybierającemi różne stopnie doskonałości. Doskonałość ta zależy od tego, w jaki sposób w owych »istotkach« odbija się wielki świat. Im'to odbicie jest zupełniejsze, tem doskonalszemi są istoty. Komentator akceptuje rozmaite stopnie owego odbicia, podane przez Proklusa, i próbuje zużytkować je na korzyść swego poglądu chrześcijańskiego, wiążąc je z nauką o aniołach, podobnie, jak to czynili Tomasz z Akwinu i inni. Łączy je także z uwagami nad stanowiskiem człowieka w porządku owego państwa duchów. W ten sposób idealizm znajduje dalsze rozwinięcie i zastosowanie do życia w duchu chrześcijańskim, gdyż łączy się z tem nauka o czyśćcu i raju. Człowieka nazywa ogniwem łączącem między rozmaitemi istotami, bo mu

przypisuje pierwiastki boskie, anielskie, zwierzęce, roślinne i mineralne. Z tem wiąże się wykład poglądów teoryopoznawczych i psychologicznych Moerbekego w duchu neoplatonizmu. Nie będziemy się tutaj nimi bliżej zajmowali zaznaczymy już tylko, że Rubczyński uważa te poglądy Moerbekego za przejście do nauki Mikołaja Kuzy (Cusanus), zwłaszcza do nauki o wszechświecie nie jako samej tylko idei platońskiej, lecz jako ożywionej całości.

Komentarz Mosbacha dowodzi daleko większej erudycyi niż komentarz Moerbekego. Ten drugi poza Proklusem, jako źródłem platonizmu, zna już prawie tylko św. Augustyna; Mosbach powołuje się prócz tego na powagę Boecyusza i Dyonizyusza, a przytacza tu i ówdzie Hermesa Trismegistusa, Apulejusza, Makrobiusza, Grzegorza z Nissy, Teodora, autora «Clavis Physicae», Eustratyusza, oraz Ibu Gebirola (Aviceborna). Tym ostatnim posiłkuje się zwłaszcza, zwalczając Averroesa i Avicennę. Znamienne jest stanowisko Mosbacha względem Platona i Arystotelesa. Występuje on daleko energiczniej, niż Moerbeke i inni scholastycy z wieku XIII, przeciwko Arystotelesowi, a po stronie Platona, i nie zgadza się na możliwość pogodzenia ich poglądów. Stagirytę uznaje za kompetentnego jedynie w dziedzinie fizyki, ale gdzie idzie o kwestye dotyczące Boga, duszy i całości

wszechświata, tam bez zastrzeżenia daje pierwszeństwo Platonowi. Co więcej, przyznaje się otwarcie, że cel jego komentarza polega na tem, żeby wyszukać i uporządkować wszystkie dawniejsze argumenty na korzyść Platona. W tym duchu Mosbach ze szczególnem upodobaniem rozwija naukę o Bogu jako najwyższej jedności i tą ideą uzasadnia wszystkie inne atrybuty Boga. Zastrzega się wszakże z naciskiem przeciwko panteistycznemu pojmowaniu tej jedności, która jakoby miała podlegać przemianom i sama przechodziła w świat zjawisk. Polemizuje w tym względzie szczególnie z Arystotelesem i broni zdania, że jedynie dobra wola skłoniła Boga do stworzenia świata. Jest to, obok uwydatnienia ponadświatowej istoty Boga, szczegół zasadniczy, który rozwija również Mikołaj Cusanus. Zna on komentarz Mosbacha i wyraża się o nim z wielkiem uznaniem w swojej *Apologia doctae ignorantiae.*

Na podstawie bliższego wykładu treści Komentarza Mosbacha, a szczególnie polemiki przeciwko Averroesowi i Avicennie, Rubczyński wykazuje, że idealizm chrześcijański w wiekach średnich wiąże się jak najściślej z Platonem i neoplatonizmem, bo w tym kierunku wyrobiły się doktryny o Bogu, o duszy jako o sile samodzielnej, o jej nieśmiertelności, o intuicyjnem poznaniu Boga i t. d. Już w wieku XIII — jak

tego dowodzi Komentarz Mosbacha — wpływ ten dawał się odczuwać. W wieku XIV zaczął przybierać coraz wyraźniejsze kształty, a nakoniec w XV, zwłaszcza zaś u Mikołaja Kuzy, wyraził się najwielostronniej. Podobnież idealizm wieku XVI ulega temu wpływowi i zwraca szczególną uwagę na wewnętrzną, boską treść duszy ludzkiej nie tylko pod względem religijnym, lecz także ze stanowiska etycznego i artystycznego.

Liczne cytaty ze wspomnianych tutaj rękopisów nadają studyom neoplatońskim Rubczyńskiego szczególną wartość i zasługują pod tym względem na uwagę ze strony specyalistów.

Zajmującego przyczynku do dziejów filozofii w wiekach średnich dostarczył również Rubczyński, ogłaszając niewydany list Mikołaja Kuzy do nowicyusza Mikołaja w klasztorze Monte Oliveto z roku 1463. List ten znalazł Rubczyński w bibliotece miejskiej w Sienie w kopii z wieku XVI i wydał go w Przeglądzie Filozoficznym Weryhy z r. 1902 (str. 268—283). Autentyczność listu uzasadnia na podstawie porównania jego treści z księgą III dzieła Kuzy *De idiota*, tudzież z księgą III jego *De docta ignorantia*, gdzie można znaleść podobne wyrażenia i poglądy. List ten to upomnienie, mające na celu pobudzić do poznania samego siebie, jako drogi, wiodącej do prawdziwej nieśmiertelności.

W dziedzinie socyologii we Lwowie, gdzie przed laty Józef Supiński († 1893) rzucił podwaliny gospodarstwa społecznego polskiego, pracują w ostatnim czasie głównie: L. Kulczycki, W. Pilat i W. Lassota. Pierwszy z nich rozwija dość radykalny socyalizm w pracach: Zarys podstaw socyologii ogólnej (Lwów 1900); Anarchizm współczesny (tamże 1902); Współczesne prądy umysłowe i polityczne (Kraków 1903) i inne. Skutkiem polemicznego i tendencyjnego charakteru uzasadnienie naukowe i filozoficzne poglądów schodzi w tych pracach na plan dalszy.

Przeciwnie, W. Pilat i Lassota usiłują oprzeć socyologię na podstawach etycznych. Pierwszy szczególnie w rozprawach: Początki socyologii; Socyologia organiczna; Naukowe znaczenie socyologii oraz jej wpływ na poglądy na świat;

Lasota zaś w rozprawach: Krytyka socyologicznych systemów pozytywizmu i materyalizmu historycznego; Socyologia psychologiczna; Socyologia etyczna i innych. Rozprawy te wydali autorowie zbiorowo w osobnej książce p. t. O nowoczesnej socyologii (Lwów 1903). Oprócz tego, Lasota ogłosił studyum krytyczne: Dwa systemy socyologiczne (Lwów 1903). Na zasadzie gruntownej krytyki szkół

w socyologii zarówno materyalistycznych, jak i jednostronnie fizyologicznych i psychologicznych, autorowie kładą nacisk na udział w rozwoju życia społecznego dążeń idealnych, zwłaszcza etycznych. W tym duchu starają się zbudować podstawy socyologii etycznej, w której uznaje się ideały moralne z jednej strony jako pobudki wewnętrzne do organizacyi socyalnych, z drugiej strony jako najwyższe normy ich dalszego kształcenia. Co się zaś tyczy samych owych ideałów etycznych, badają ją psychologicznie i sprowadzają do bezpośrednich uczuć moralnych i potrzeb, których nie potrafią zadowolić żadne oderwane teorye logiczne, lecz jedynie odpowiadające owym uczuciom i potrzebom ukształtowanie stosunków społecznych. To zaś możliwe jest tylko wtedy, jeżeli uczucia sympatyczne, a szczególnie altruizm, weźmiemy za podstawę życia społecznego nie tylko teoretycznie, lecz i praktycznie. Rzecz oczywista, iż owe pierwiastki etyczne, obok innych, które wysuwa naprzód najnowsza socyologia, posiadają wielkie znaczenie i zasługują też na głębokie uwzględnienie, jak to właśnie czynią pomienieni autorowie.

Między badaczami przyrody w uniwersytecie lwowskim głównie fizyolog prof. J. Nusbaum stara się zadzierzgnąć związek między swą specyalnością a filozofią. Świadczy o tem

szereg rozpraw i dzieł, traktujących popularnie rozmaite kwestye z zakresu filozofii przyrody. Należą tu przedewszystkiem: Z zagadnień biologii i filozofii przyrody (Lwów 1899); Szkice i odczyty z dziedziny biologii (tamże 1900); Szlakami wiedzy (tamże 1903). Obok dążności do spopularyzowania dla szerszych kół wyników przyrodoznawstwa w pracach tych występuje też ogólny pogląd na przyrodę, oparty na teoryi ewolucyi; a chociaż autor zręcznie unika teoryi poznania i metafizyki, rzuca jednak światło na niejedną kwestyę naukową ze stanowiska, które ma też znaczenie i pod względem filozoficznym. W ogólności biorąc, cechuje go owa swobodna objektywność w rozważaniu, która była też właściwą Huxleyowi i żadnej naprzód powziętej doktrynie nie pozwala się odwieść od możliwie najdokładniejszego badania faktów. Ponieważ wszakże fakty dochodzą do naszej świadomości zawsze za pośrednictwem myśli, idei, słusznie więc powiada Huxley, że tak zwany świat materyalny jest dla nas przystępny tylko jako idealny. W tem znaczeniu i Nusbaum podnosi z naciskiem wartość etyczną poznania przyrody. Głębsze rozumienie — mówi on — biblii przyrody, jej wielkich i wiecznych praw podnosi nas i uszlachetnia, a nasze interesy

osobiste podporządkowuje interesowi powszechnemu, jako biologicznie wyższej jednostce.

Powyższy obraz filozofii we Lwowie nie byłby dokładny, gdybyśmy na zakończenie nie wspomnieli, że prof. Twardowski, pracując jako pisarz i profesor z katedry, rozwija jeszcze żywą działalność praktyczną w zakresie filozofii. Od roku 1896 istnieje także przy uniwersytecie lwowskim podobne seminaryum filozoficzne, jak w Krakowie. Z początku kierował niem razem z prof. Twardowskim Al. Skórski, lecz po wycofaniu się tegoż, wyłączny kierunek spoczął w rękach Twardowskiego. Jemu też zawdzięczamy uprawianie we Lwowie psychologii doświadczalnej, ponieważ od roku 1898 zaprowadził on odpowiednie odczyty z ćwiczeniami praktycznemi. Z inicyatywy Twardowskiego powstało również pierwsze towarzystwo filozoficzne polskie, w którem wybrano go na prezesa. Towarzystwo znalazło gorące przyjęcie ze strony wykształconego ogółu polskiego zarówno w stolicy Galicyi, jak i poza jej murami i pracuje skutecznie nad podniesieniem poziomu studyów filozoficznych. Przy współudziale pewnej liczby jego członków, Twardowski przedsięwziął wydawać dzieła filozoficzne w przekładzie na

język polski i rozpoczął od Hume'a: Badań dotyczących rozumu ludzkiego. W lutym 1904 roku Towarzystwo urządziło też obchód jubileuszowy na cześć Kanta; zagaił go mową prof. Twardowski, a niedługo potem zmarły zasłużony profesor literatury polskiej i tłómacz Krytyki czystego rozumu Kanta Piotr Chmielowski wygłosił wielce interesujący odczyt o Kancie w Polsce. Wydrukował go następnie Przegląd filozoficzny Weryhy (w zeszycie 4-ym z r. 1904).

III. Warszawa.

Warszawę, największe miasto w Polsce, jakkolwiek nie posiada, podobnie jak i Poznań, wyższego zakładu naukowego polskiego, należy zawsze jednak uważać za ognisko życia duchowego Polaków. O to pierwszeństwo walczy co prawda ze starą stolicą, coraz silniej Kraków, w którym Akademia umiejętności, wszechnica i Akademia sztuk pięknych pociągają ku sobie potężnie najlepsze siły z pośród inteligencyi polskiej, w każdym wszakże razie utrzymaniu przez Warszawę przewagi sprzyja dotychczas znacznie większe zaludnienie i dobrobyt mieszkańców. Bądźcobądź, siła produkcyjna Warszawy na polu literatury i nauk jest jeszcze obecnie większa i ujawnia się w daleko liczniej-

szych wydawnictwach czasopism, książek i wogóle przedsięwzięciach wydawniczych, jak np. wielkiej Encyklopedyi powszechnej na wzór francuskiej Larousse'a, Encyklopedyi wychowawczej, monografii z dziejów wyższych zakładów naukowych w dawnej Polsce i t. p.

W ostatnich czasach ożywieniu działalności tego rodzaju specyalnie w dziedzinie filozofii sprzyja założenie pierwszego czasopisma filozoficznego w języku polskim, świadcząc dodatnio o rozbudzonym ruchu między Polakami. Od sprawozdania z tego czasopisma zaczniemy tutaj przegląd życia filozoficznego w Warszawie.

Potrzebę specyalnego czasopisma odczuwali oddawna filozofowie polscy, ponieważ w ogólnoliterackich tygodnikach i miesięcznikach rzadko tylko można było zamieszczać obszerniejsze prace, poświęcone badaniom filozoficznym. Potrzebie tej postarał się uczynić zadość dr. Władysław Weryho, autor pracy krytycznej w języku niemieckim o Karolu Marxie (*Marx als Philosoph*, Bern 1894). Założył on w r. 1897 w Warszawie Kwartalnik p. t. Przegląd filozoficzny, wzorowany na *Revue philosophique* Ribot'a, i nie zamykając się w szczupłych granicach tej lub owej szkoły, otworzył jego łamy dla wszystkich kierunków naukowych, jeżeli tylko posiadają charakter filozoficzny. Nadto starał się swoim prospektem pobudzić badaczy

specyalistów ze wszystkich dziedzin nauk do wypowiedzenia swoich zasad, by tym sposobem zadzierzgnąć ściślejszy związek między nimi i filozofią. Środek ten uwieńczyło powodzenie: w ciągu lat siedmiu swego istnienia czasopismo Weryhy stało się niejako parlatoryum prawie dla wszystkich piszących po polsku w zakresie filozofii i daje jasne pojęcie o ich różnorodnych usiłowaniach. Znajdujemy w niem nie tylko stanowiące same przez się całość doskonałe rozprawy na temat różnych kwestyi filozoficznych i z pokrewnych dziedzin specyalnych nauk, lecz także sprawozdania, krytyki i autoreferaty z nowych okazów literatury filozoficznej w Polsce i za granicą. Omawialiśmy już w niniejszym referacie wiele rozpraw, zamieszczonych w tem czasopiśmie, o innych wspomnimy jeszcze później.

Zaraz w pierwszej połowie r. 1897 niezwykłe zainteresowanie obudziły ogłoszone tu przez S. Dicksteina wyciągi z korespondencyi pomiędzy matematykiem polskim z wieku XVII A. A. Kochańskim a Leibnizem. Są to dwa listy: jeden od Kochańskiego do Leibniza z Warszawy (9 listopada 1691), drugi od Leibniza do Kochańskiego z Hannoweru (datowany w grudniu 1691). Treść ich ściąga się do elementów analizy geometrycznej, które ogłosił Leibniz

w *Acta Eruditorum*. Uwagi wydawcy omawiają bliżej ową korespondencyę i jej zawartość.

Należy tu odrazu zaznaczyć, że S. Dickstein wydał całą korespondencyę między wspomnianymi uczonymi, o ile ją się odszukać dało, w 12-ym i 13-ym tomie redagowanego przez siebie rocznika p. t. Prace matematyczne (Warszawa 1901 i 1902). Korespondencya zawiera 24 listy Kochańskiego i 12 brulionów Leibniza, razem 36 listów, z których dotychczas były wydrukowane tylko trzy, to jest dwa wyżej wspomniane i list Leibniza do Kochańskiego z marca 1696, ogłoszony w dziele prof. L. Steina: *Leibniz und Spinoza* (1890). Kopie tych listów sporządził dr. E. Bodemann, bibliotekarz główny w Hannowerze. Niestety, nie udało się w papierach po Kochańskim odszukać kilku listów Leibniza, chociaż bruliony świadczą, że je Leibniz napisał. W każdym razie korespondencya ta posiada znaczenie nie tylko dla dziejów nauki polskiej, lecz również dla literatury o Leibnizu i pod względem filozoficznym.

Właściwością czasopisma Weryhy jest wydawanie od czasu do czasu zeszytu, zawierającego zbiór rozpraw rozmaitych autorów o jednym przedmiocie. Zaznaczają się przez to w charakterystyczny sposób te lub inne poglądy. Tak więc zeszyt 3ci z roku 1900 zawiera rozprawy o energii W. M. Kozłowskiego, Józefy Kodi-

sowej i H. Struvego. Zeszyt 4-y z r. 1901 poświęcony jest pojęciu i istocie filozofii i zawiera rozprawy tej treści J. Radziszewskiego, M. Straszewskiego, W. M. Kozłowskiego, J. Kodisowej, W. Heinricha i H. Struvego. Z powodu śmierci Herberta Spencera, zeszyt 2-gi z roku 1904 przyniósł nam cały szereg rozpraw o tym myślicielu: J. Halpern dał jego życiorys, W. M. Kozłowski napisał o jego monizmie i psychologii, M. Masonius o jego agnostycyzmie, J. Nusbaum jako o biologu, L. Krzywicki o socyologii, St. Brzozowski o etyce, H. Struve, jako świadek naoczny, podał opis jego pogrzebu w Londynie i wiadomość o jego testamencie; S. Demby dołączył bibliografię prac Spencera w przekładzie polskim i prac polskich o nim samym. Zeszyt 4-ty Przeglądu z r. 1904 poświęcony był Kantowi i mieścił w sobie szereg rozpraw o nim i o różnych działach jego filozofii, ze wspomnianą już przedtem rozprawą P. Chmielowskiego p. t. Kant w Polsce na czele.

Weryho, jako redaktor Przeglądu filozoficznego, stara się także pobudzać do twórczości drogą ogłaszania konkursów. W końcu roku 1903 ogłoszono konkurs z dwiema nagrodami po 500 rubli za rozprawy o przyczynowości i o metodzie w etyce z terminem do lutego 1905. Wreszcie nie można nie wspomnieć, że z czasopismem tem związane jest wydawanie

wielu prac z różnych dziedzin filozofii, ażeby ile możności zaspokoić potrzeby kół czytających. Oprócz prac oryginalnych szczególniejszą uwagę zwraca się na przekłady cenniejszych, nowszych prac filozoficznych; wydano więc np. Frommanna Klasycy filozofii, Sheldona Ruch etyczny, Ribota Współczesna filozofia niemiecka oraz Psychologia uczuć, Macha Odczyty popularno-naukowe, Wundta Wstęp do filozofii i inne.

Na katedrze uniwersyteckiej w Warszawie przedstawicielem filozofii do czerwca roku 1903 był autor niniejszego referatu. Niezależnie od prelekcyi rozwijał on działalność pedagogiczną, urządzając stałe, prywatne zebrania studentów, których celem były rozprawy filozoficzne. Działalność jego pisarska zaznaczyła się w ostatniem dziesięcioleciu głównie wydaniem dzieła: Wstęp krytyczny do filozofii (pierwsze wydanie ukazało się w Warszawie w r. 1896, trzecie, znacznie pomnożone, tamże w r. 1903). Recenzyę niemiecką tej pracy przez J. Żuławskiego zamieściło *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* w tomie 112 (str. 132 i nast.). Pozwolimy sobie podać tutaj główną treść samego dzieła.

Autor traktuje wstęp do filozofii nie tylko — jak to zwykle bywa — w znaczeniu przygotowania pedagogicznego do studyowania tejże, lecz i jako samodzielną, zasadniczą naukę filozoficzną, która ma badać istotę filozofii, jej stosunek do całego życia duchowego człowieka, jej metodę i wreszcie ducha filozoficznego, jego uzdolnienia, rozwoju i kształcenia. Ażeby scharakteryzować tego rodzaju samodzielne traktowanie naukowe wstępu, autor określa go słowem »krytyczny« i stara się cechę tę konsekwentnie wykazać przy objaśnianiu należących tutaj kwestyi. Przekonany jest, że tylko takie badanie krytyczne zdoła wytworzyć podstawę dla jednolitego, świadomego swych celów postępu filozofii jako nauki. Dopóki każdy myśliciel swoje subjektywne pojmowanie filozofii bez uprzedniej krytyki brać będzie za punkt wyjścia, zamiast możliwie objektywnie zdać sobie sprawę z tego, czem jest właściwie filozofia, jakie zadania ma do rozwiązania i jakimi środkami rozporządza pod tym względem; dopóty nie można myśleć o współdziałaniu myślicieli celem rozwiązania owych zadań; a przecież jest to zasadniczy warunek wszelkiego prawdziwego postępu i w tej dziedzinie.

Dzieło rozpada się na cztery części, poprzedzone Uwagami i wiadomościami przygotowawczemi (str. 1—73) o przedmiocie,

znaczeniu i podziale wstępu krytycznego do filozofii.

Część pierwsza (str. 74—145) traktuje o istocie filozofii, rozbiera jej przedmiot i przedstawia cechy znamiennie, wyodrębniające filozofię od innych pokrewnych objawów życia duchowego (umysłowego). Tutaj na podstawie możliwie wielostronnego objaśnienia krytycznego przekazanych przez dzieje pojęć o filozofii, autor stara się dowieść, że wszelkiemu prawdziwemu myśleniu filozoficznemu właściwe są dwie cechy, a mianowicie: 1) krytycyzm w stosunku do wszelkich danych, czy niemi będą wierzenia tradycyjne, czy empiryczne dane; 2) dążność do ogólnego na świat poglądu. Ta ostatnia ma też po części znaczenie i w religii i dlatego oddzielnie wzięta, niedość dokładnie charakteryzuje filozofię. Filozofia z ową dążnością do ogólnego na świat poglądu łączy też pierwszą cechę, mianowicie krytycyzm względem własnej treści świadomości, co nie jest właściwe religii, ponieważ ta z istoty swej polega na bezpośredniej wierze. Z drugiej znów strony nauki specyalne posiadają także cechę krytycyzmu; lecz ich krytycyzm jest ograniczony i stosuje się nie do ostatecznych, zarówno podmiotowych jak i przedmiotowych, podstaw wszelkich danych, wszelkiego poznania, lecz wychodzi z pewnych przedzałożeń (dogmatycznych przypuszczeń)

i krytykuje wyniki badania na podstawie tych przedzałożeń. Nadto naukom specyalnym brak drugiej cechy filozofii. Nawet najrozleglejsza z pośród nich, przyrodoznawstwo, nie doprowadza do ogólnego poglądu na świat, gdyż bada tylko zjawiska fizyczne, a tymczasem do całkowitego poglądu na świat — o ile jest on wo góle możliwy — należy również uwzględnić objawy życia duchowego, a więc rozwój dziejowy człowieka pod względem estetycznym, teoretycznym, etycznym i społecznym i wiązać je harmonijnie z wynikami badań przyrodniczych. Takie ogólne na świat poglądy znajdujemy jedynie w filozofii. Po dalszych uwagach w kwestyi istoty filozofii autor dochodzi do jej definicyi, jako »nauki, badającej ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych, o ile to jest możliwem przy zdolnościach poznawczych umysłu ludzkiego«.

W części drugiej (str. 146—559) autor zastanawia się nad stosunkiem filozofii do reszty objawów życia umysłowego. Wszystkie funkcye życia umysłowego tworzą organiczną całość, w której objawy wzajemnie to się wspierają, to równoważą. Należy więc wykazać, w jakim związku jest filozofia ze wszystkimi tymi objawami, co bierze od nich

dla swego własnego rozwoju i naodwrót, co im daje. Idzie tutaj o wyjaśnienie stosunku filozofii: 1) do poezyi i sztuki, w ogólności do ideałów, jako objawów twórczego uczucia, stwarzającego sobie własny świat, bardziej zadowalający człowieka, niż realny; 2) do nauki, jako zjawiska myślenia teoretycznego; i wreszcie 3) do życia praktycznego, jako rezultatu działalności woli w jej różnorodnych dążnościach w zakresie dobrobytu materyalnego, stosunków społecznych i religii.

Co do pierwszego punktu, to autor roztrząsa głównie pogląd A. Langego i nowokantystów, według którego filozofia sprowadza się po prostu do krytyki negatywnej, a jej treść pozytywna ze »stanowiska ideału« ma posiadać tylko znaczenie praktyczne, jako »poezya myśli«. Wbrew temu poglądowi autor, na podstawie rozbioru tworzenia się idei i ideałów, stara się dowieść, że konsekwentnie albo wszelka nauka, jako poezya myśli, nie posiada żadnej przedmiotowej wartości poznawczo-teoretycznej, albo też, że najwyższe uogólnienia filozofii, zwłaszcza metafizyki, posiadają taką samą wartość, jak i inne nauki, ponieważ posiłkuje się ona tymi samymi środkami pomocniczymi, logicznymi i poznawczo-teoretycznymi, co i tamte. Sztucznie wytworzony dualizm nie da się tu żadną miarą utrzymać. Nie mamy również prawa żądać, żeby człowiek

urządzał sobie życie podług samych »poetycznych rojeń myślowych«, w którychby nie było żadnej zawartości prawdy. Rozumne ideały różnią się od utopii tem, że ich urzeczywistnienie wygląda przynajmniej na prawdopodobne. Wszelkie inne »stanowisko ideału« okazałoby się utopijnem, a więc nierozumnem. Zatem i tutaj należy wyłączyć dualizm. Dotyczy to również wiary Kanta w idealną treść praktycznego rozumu, jeżeli jej się odmawia prawdopodobieństwa poznawczo-teoretycznego, a więc naukowego. Tu jednak trzeba jeszcze zrobić ten zarzut teoretyczny, że owa wiara jest dla Kanta na równi z nakazem kategorycznym i wolną wolą, objawem bytu transcendentnego i dlatego ma dla nas znaczenie faktu, któremu należy przypisywać tę samą wartość poznawczo-teoretyczną, co i innym faktom, jak zwłaszcza postrzeganiu zmysłowemu świata zewnętrznego. Stąd wynika, że albo musimy oba te momenty postawić na tym samym stopniu poznawczo-teoretycznym, albo też transcendentność łącznie z wszelką poezyą myślową wogóle, jako samozłudzenie, ogłosić za bezwartościową. Trzeciego wyjścia nie można tu znaleźć nawet z powodów praktycznych, bo przecież i praktyczny rozum jest zawsze i pozostać musi rozumem.

Roztrząsając stosunek filozofii do nauki, autor bierze za punkt wyjścia swojej krytyki

pozytywizm Aug. Comte'a i wykazuje, że filozofii nie można określać jako prostego tylko zestawienia encyklopedycznego wyników nauk specyalnych. Ma ona swoje własne zadania, których nie potrafi rozwiązać żadna z nauk specyalnych ani wszystkie razem wzięte. Wprawdzie filozofia, ani nawet metafizyka, nie może się wyzwolić od innych nauk; ale przyswaja ona sobie wyniki ich badań jedynie na podstawie krytyki ich wartości poznawczej, a to wymaga samodzielnego roztrząsania. Dalej, syntetyczny pogląd filozofii na świat nie jest dziełem mechanicznego zestawienia, lecz sprowadzeniem wszelkich danych naukowych, nawet pozornie przeciwnych, jak np. dane z nauk przyrodniczych i nauk abstrakcyjnych, do ostatnich wszystko ogarniających zasad, objaśniających możliwie prosto i jednolicie świat zjawisk w jego całości. Są to zadania, które były zawsze właściwe filozofii i zapewniać jej zawsze będą samodzielne stanowisko obok nauk specyalnych, chociażby się od niej wyodrębniło nie wiadomo ile gałęzi wiedzy, jako oddzielnych nauk, jak się to niedawno stało z psychologią, etyką, socyologią, logiką i t. d. Dowodzi to tylko, że każdy przedmiot wiedzy ludzkiej można rozważać z dwóch różnych stanowisk: analitycznego, coraz dalej wchodzącego w szczegóły i syntetycznego, które ma na celu zespolenie danego przedmiotu i jego

analitycznie wykazanych pierwiastków z całością bytu. Przy roztrząsaniu tych kwestyi autor zwraca szczególną uwagę na stosunek filozofii do matematyki i przyrodoznawstwa i bada zasadnicze pojęcia przyczyny i mechanizmu, siły i energii, ażeby zillustrować i bliżej uzasadnić powyższe zdania o łączności filozofii z naukami specyalnemi.

Następny rozdział poświęca autor stosunkowi filozofii do życia. Tutaj rozpatruje jej związek z dobrobytem materalnym, wymaganiami społecznemi, oraz religią i stosownie do tego poddaje krytyce rozmaite cele życiowe cyników i stoików, epikurejczyków i utylitarystów, następnie ascetyzmu, pesymizmu i anarchizmu, ażeby wykazać, jakie stanowisko, wbrew tym wszystkim kierunkom, ma zająć w życiu filozof jako filozof. Prowadzi to do objaśnienia filozofii, jako mądrości życiowej, przyczem udowadnia się, że wewnętrzna konsekwentność krytycznie uzasadnionego ogólnego na świat poglądu, jakimkolwiek on był, wymaga od filozofa bezwarunkowej zgodności życia i nauki. Wszelkie odstępstwo życia od doktryny byłoby rażącym przeciwko niej dowodem, ponieważ okazałoby się, że nie jest ona zdolną do życia, lecz stanowi tylko abstrakcyjną tkankę myślową, nie posiadającą w sobie ani żywotnej prawdy, ani istotnej siły życiowej. Któż będzie wierzył naukom filo-

zofa, jeżeli on sam im nie wierzy i nie stwierdza ich swojem życiem? Na zakończenie tych uwag mamy obraz ideału filozofa, jego rozwój historyczny w porównaniu z ideałem uczonego i jego wytworzenie pośród obecnych stosunków życiowych.

Część trzecia dzieła (str. 560—635) zajmuje się metodą filozofii. Możnaby zapytać, czy ten przedmiot należy roztrząsać bez poprzedzającej teoryi poznania. Na to autor odpowiada, że nie tylko nauki filozoficzne, lecz i wszystkie w ogólności tworzą organiczną całość, w której każdą część można pojmować jako początek albo koniec, ponieważ wszystkie zależą wzajemnie od siebie. Jedynie względy praktyczne rozstrzygają w tym lub innym wypadku, od czego zaczynać. Zadając pytanie co do metody, chcemy wskazać, jakimi środkami pomocniczymi rozporządza filozofia w rozwiązaniu swych zadań. Owe środki pomocnicze bada również pod względem ich podstaw z rozmaitych stanowisk teorya poznania i psychologia. Wstęp krytyczny do filozofii ma zaś wytłómaczyć, jak stosować w filozofii ogólne środki pomocnicze badania naukowego w ogólności, ażeby najkrótszą drogą dojść do możliwie zadowalającego rozwiązania jej zagadnień.

W tym duchu autor stara się przedewszystkiem wykazać, że w istocie rzeczy filozofii

nie jest właściwa żadna specyalna metoda: ani apryorystyczna, jak ją stosował Kant do metafizyki, ani dyalektyczna według wzoru Hegla. Filozofia stosuje te same powszechne środki pomocnicze poznania, jakie mają znaczenie w każdej nauce, a tymi są: a n a l i z a przedmiotu na podstawie doświadczenia i rozumu, oraz s y n t e z a analitycznie ustalonych pierwiastków, jako idealne odtworzenie przedmiotu. Jedynie rodzaj i sposób zastosowania tych środków do przedmiotu filozofii, daje podstawę do mówienia o specyalnej metodzie filozofii, nie w innem jednak znaczeniu, niż mówimy także o metodach fizyki, chemii, psychologii albo historyi. A n a l i z a f i l o z o f i c z n a ma do zbadania trzy główne źródła poznania filozoficznego, ażeby ich dane sprowadzić do ich pierwiastków. Należą tutaj: 1) fakty świadomości, wogóle rozumu, przedstawiające się w t. zw. naiwnym realizmie; 2) wyniki nauk specyalnych; i 3) wyniki historyi filozofii. Prowadzi to do dwojakiej krytyki, którą ma metodycznie stosować filozofia: krytyki bezpośredniej treści świadomości i rozumu, krytyki wyników nauk specyalnych, o ile swą treścią wkraczają one w dziedzinę filozofii; i wreszcie krytyki historyi filozofii, o ile służyć ona może za środek do rozwiązania jej zadań. Rzeczą znów s y n t e z y f i l o z o f i c z n e j jest ocenić metodycznie wyniki tych krytyk przy rekonstrukcyi idealnej

albo ewentualnie modyfikacyi danego obrazu świata w ogólnym filozoficznym na świat poglądzie. Zgodnie więc z tem obejmuje naprzód syntetyczne opracowanie danego poglądu naiwnego, bezpośredniego realizmu, ażeby go zharmonizować z wynikami analizy i krytyki, albo też, jeżeli trzeba, teoretycznie zmodyfikować; dalej syntezę objaśnionych przez krytykę wyników nauk specyalnych, zwłaszcza ich tak zwanych praw; wreszcie syntezę wyników, wziętych z krytyki historycznej samej filozofii. Wszystkie te czynniki metodologiczne analizy i syntezy filozoficznej nie mogą naturalnie przy rozmaitych badaniach znaleźć zastosowania w oznaczonym porządku; nie wymaga się też tego bynajmniej. Idzie jedynie o to, żeby każde badanie filozoficzne miało na względzie wszystkie wspomniane czynniki metodologiczne i stosowało je konsekwentnie, gdyż tylko na ich podstawie można dać możliwie dokładne i prawdziwe rozwiązania zagadnień. Nie możemy tu wchodzić w bliższe uzasadnienie i obszerniejszy wykład tej metodologii filozoficznej.

Ostatnia część dzieła (str. 626—754) zawiera studyum nad umysłem filozoficznym, pojmowanym z jednej strony indywidualnie jako uzdolnienie filozoficzne różnych osób, z drugiej zaś ogólnie jako rozwój filozofii w dziejach narodu i ludzkości. Naprzód analizuje tu autor

różne typy uzdolnienia filozoficzego, które sprowadza do trzech i określa jako uzdolnienia dyalektyczne, krytyczne i konstrukcyjne. Pierwsze okazuje się w łatwem tworzeniu pojęć abstrakcyinych, obejmujących pojedyńcze rzeczy i stąd sprzyja rozwojowi ogólnych poglądów na świat. Jednostronna działalność takiego uzdolnienia prowadzi wszakże łatwo na manowce, ponieważ nie udowadnia się wtedy metodycznie związku owych ogólnych pojęć z danym światem. Zadowalamy się dyalektycznem, mniej lub więcej dowolnem połączeniem owych pojęć abstrakcyjnych i omijamy tym sposobem trudności, właściwe zagadnieniom filozoficznym. Uzdolnienie krytyczne polega na łatwości i bystrości w analitycznem rozkładaniu przedmiotu na jego pierwiastki i dlatego stanow iniezbędną część składową filozofowania. Ale i tutaj jednostronność prowadzi za sobą niejedno złe następstwo. Wyłączny krytycyzm prowadzi do destrukcyi przedmiotu, analizuje go w ten sposób, że czyni jego idealną odbudowę niemożliwą i dlatego nie potrafi na miejsce rzeczy rozłożonej przedstawić nic innego. Negacya opanowuje wówczas wszystkie pozytywne dane i tym sposobem powstrzymuje dalszy postęp. Co się wreszcie tyczy uzdolnienia konstrukcyjnego, to można je określić jako pociąg do budowania na polu filozoficznem. Nie idzie tutaj

ani o szerokie poloty myśli na skrzydłach dyalektyki, ani o mozolne badanie gruntu, na którym się buduje, aż do najgłębszych głębin, lecz właśnie o samobudowanie, o tworzenie i przedstawianie jednolitych formacyi myślowych. Formacyom tym brak nieraz szerszego widnokręgu, a ziemia, na której stoją, często nie bywa dość krytycznie zbadana, a jednak zadowalają one swoją spójnością wewnetrzną, swoją całością, która łączy ściśle wszystkie części i trzyma je razem — zadowalają jako wytwór popędu do budowania, czy wytwór ten będzie duży, czy mały, czy stanie na opoce, czy na piasku, czy będą nim chatki, czy pałace, skromne kapliczki, czy katedry. Rzecz oczywista, iż współdziałanie wszystkich tych uzdolnień i wzajemna ich zgodność stanowi warunek zadowalającego rozwiązania zagadnień filozoficznych. Taka atoli synteza przewyższa nawet najgenialsze uzdolnienie jednej osobistości. Urzeczywistnia się ona tylko w przybliżeniu w historyi filozofii, jako zbiorowy rozwój umysłu filozoficznego. Autor pochlebia sobie, że zillustrował poglądowo jego charakterystykę zapomocą konkretnych przykładów uzdolnienia różnych myślicieli od Talesa aż do najnowszych czasów.

Przy przeglądzie co tylko napomkniętego rozwoju historycznego umysłu filozoficznego autor bierze za podstawę powyższą

klasyfikacyę i stara się wyłożyć prawo tego rozwoju. Polega ono na tem, że zarówno każdy myśliciel, jak i każdy naród, a wreszcie i cała ludzkość, pomimo różnorodnego uzdolnienia filozoficznego przechodzi jednak pomienione trzy jego formy, jako studya rozwoju. Jedna lub druga forma może wprawdzie często stanowić kierowniczy motyw ruchu, ale prawo wewnętrznej zgodności dążności umysłowych pociąga za sobą zawsze odpowiednie uzupełnienie. Dyalektyka, jako tworzenie i kojarzenie ogólnych pojęć i nazw, jest nie tylko dla wieku dziecięcego, jak dowodzi psychologia, lecz i dla umysłu filozoficznego punktem wyjścia ożywionego rozwoju. Działają tutaj ogólne idee i ideały, które często wyłaniają się intuicyjnie z głębi wrażenia i uczucia, jako dalekie cele dla ciągle ponawianych prób wytworzenia obrazu świata. W wieku młodzieńczym, kiedy treść indywidualna świadomości staje się coraz samodzielniejszą, budzi się krytyka, ujawniająca się przedewszystkiem w niezadowoleniu z tego, co jest, i wynosząca się nad to, aby mniej lub więcej dowolnie badać, a następnie wyrokować, albo też, co się najczęściej dzieje, potępiać. W filozofii odrzuca się wtedy wytwory abstrakcyjne, a zamiast nich występuje coraz bardziej na jaw samodzielna praca myślowa i we wcześniejszych uogólnieniach, ideach i ideałach znajduje pożą-

dany przedmiot dla dalszej analizy, jeżeli można aż do najpierwszych pierwiastków. Po dokonaniu tego daje się prędzej czy później odczuwać potrzeba rekonstrukcyi tego, co było dane pierwotnie, w postaci ściśle organicznego poglądu na świat. Każdy w sposób analityczno-krytyczny wykryty pierwiastek ma w nim znaleść odpowiednie dla siebie miejsce, a całość ma być przez to wyjaśniona i zrozumiana. Jest to ostatecznym celem wszelkiej filozofii i świadczy o dojrzałości umysłowej wieku męskiego w tej dziedzinie. Jak w życiu jednego człowieka wiek męski cechuje się zdolną do czynu wolą i ujawnia się w działaniu i tworzeniu, tak i tutaj podejmuje się mozolną pracę syntetycznej konstrukcyi myśli nie w postaci oderwanych pomysłów, lecz jako rzeczywistą budowę myślową, przekształcającą świat istniejący. Ale jak dojrzały wiek męski nie odrzuca zdobyczy dzieciństwa i młodości, lecz wyzyskuje je do swoich celów, ażeby przy ich pomocy podjąć pracę życiową; tak też odpowiednio używamy dyalektyki i krytyki w formie oczyszczonej i w ostatniem stadyum filozofii, ażeby ile możności najkrótszą drogą osiągnąć cel jej rozwoju. Co prawda, okazuje się zazwyczaj, że upatrywane przez nas cele zawsze jeszcze nie są celem ostatecznym i że dlatego ciągle trzeba na nowo podejmować pracę.

Za dalekoby nas to zaprowadziło, gdybyśmy mieli tutaj przedstawiać konkretne uzasadnienie historyczne tych stadyów rozwoju. Wspomnimy więc już tylko, że autor stara się wywalczyć uznanie dla swego poglądu wbrew prawom rozwoju według Hegla, Comte'a i Spencera i dochodzi do wyniku, że w całkowitym rozwoju filozofii stadyum dyalektyczne obejmuje zarówno filozofię grecką, jak i średniowieczną aż do Bacona i Kartezyusza. Dopiero od nich zaczyna się właściwa reakcya krytyczna, występująca w pełni zwłaszcza u Hume'a i później Kanta. Ale jeszcze obecnie, w sto lat po śmierci Kanta, owa reakcya krytyczna nie dosięgła kresu, jak tego dowodzą najświeższe objawy krytycyzmu. Jesteśmy w tej chwili, pomimo wielu dawniejszych prób konstrukcyjnych, zaledwie na progu trzeciego, prawdziwie konstrukcyjnego stadyum rozwoju filozoficznego — tego stadyum, które podejmie zbudowanie zadowalającego, ogólnego poglądu na świat zapomocą ściśle metodycznego zużytkowania zdobyczy przeszłości. Do dziś dnia przeważającą rolę grają dyalektyka i krytyka, a dojrzała konstrukcya filozoficzna dopiero wtedy poruszy umysły, kiedy już tamte wypowiedzą ostatnie swoje słowo. Lecz nie nastąpiło to jeszcze dotychczas.

Ostatni rozdział »rozbioru umysłu filozoficznego« ma za treść jego wykształcenie.

Mamy tu główne uwagi pedagogiczne, w których autor stara się wykazać, jakie czynniki, zarówno tak zwanego wykształcenia ogólnego, jak wreszcie fachowego filozoficznego, są niezbędne, ażeby myślicielowi dać w ręce środki, by mógł z powodzeniem pracować na polu filozofii i przyczynić się do rozwiązania jej zagadnień. Jak w tym rozdziale, tak i w całej książce autor przy każdej rozpatrywanej kwestyi uwzględnia możliwie obszernie odnoszącą się do niej literaturę i poddaje ją krytycznej ocenie ze swego punktu widzenia. Do dzieła dołączono słownik używanych wyrażeń filozoficznych, oraz wykaz cytowanych utworów obcych i polskich (str. 755—779).

Oprócz powyższej pracy H. Struve ogłosił w ostatniem dziesięcioleciu szereg mniejszych prac, rozpraw i odczytów z rozmaitych działów filozofii. Do metafizyki należy jego rozprawa: Materya, duch i energia: w Przeglądzie Filozoficznym r. 1900; do etyki odczyty: Ruch etyczny nowszych czasów. Jego dzieje i zasady (1901); Zasadniczy charakter etyki jako nauki (1902); Sztuka i społeczeństwo (1903); O najwyższej zasadzie postępowania etycznego (1903). Do historyi filozofii w Polsce ściągają się, oprócz wspomnianej już na początku tego referatu: *Die polnische Literatur zur*

Geschichte der Philosophie (1905), jeszcze rozprawy o filozofii Fr. Krupińskiego, J. Kremera, J. Wrońskiego, tudzież Historya filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego. Zesz I. (Warszawa 1900). Do historyi powszechnej filozofii należą: praca p. t. Anarchizm ducha u obcych i u nas (wyd 2-e 1901), zajmująca się głównie Nietzschem, dalej rozprawy w miesięczniku »Biblioteka Warszawska« o Herbercie Spencerze i o Kancie (1904). Ta ostatnia ma specyalnie na celu przedstawić znaczenie Kanta dla rozwoju umysłowego w wieku XIX. W tej myśli autor powołuje się głównie na rozprawę Kanta *Ueber Aufklärung* z r. 1784. i z jej stanowiska oświetla jego krytycyzm, który podnosi z naciskiem samodzielność zarówno rozumu ludzkiego w ogólności, jak i każdej rozumnej istoty w szczególności i przeciwstawia ją umysłowi niepełnoletnich, którzy nie śmieją posługiwać się własnym rozumem. Ta zasada niezależności rozumnych istot od zewnętrznej powagi wskazuje ton, w którym się rozwinął zarówno romantyzm jak i naturalizm i krytycyzm w wieku XIX, w przeciwieństwie do ducha oświaty w wieku XVIII., która ujmowała się co prawda z uprzejmością, nieraz nawet w sposób sentymentalny, za maluczkimi, ale nie pomyślała o tem, żeby ich rzeczywiście podnieść do godności zupełnie

samodzielnych istot. Tę też samodzielność rozumu ma na myśli Kant, kiedy krytykę określa jako prostą tylko propedeutykę, mającą torować drogę właściwemu systemowi filozofii. Zdaniem autora, czas właśnie, opierając się na wynikach pracy krytycznej, przystąpić do systematycznej konstrukcyi, a mianowicie nie w imię dawnego hasła, które spełniło już swoje zadanie: Wstecz do Kanta! lecz z nowem hasłem: Naprzód z Kantem!

Nakoniec dla ścisłości należy wspomnieć, że H. Struve od lat wielu wydaje Bibliotekę Filozoficzną, na którą składają się przekłady klasycznych dzieł z tej dziedziny. W ostatniem dziesięcioleciu ukazały się pod jego redakcyą: Ksenofonta Wspomnienia o Sokratesie w przekładzie E. Konopczyńskiego (1896); Platona Obrona Sokratesa, przełożona przez A. Maszewskiego (wyd. 2-e r. 1898); Kanta Prolegomena — przez R. Piątkowskiego (1901); J. Gołuchowskiego Filozofia i życie, w przekładzie z niemieckiego przez P. Chmielowskiego (1903); i wspomniana już Krytyka czystego rozumu Kanta w przekładzie tegoż (1904).

Ponieważ Warszawa nie posiada wyższego zakładu naukowego polskiego, przeto zakwitło w niej w pełni samouctwo w rozmaitych posta-

ciach, tak w dziedzinie nauki wogóle, jak i specyalnie filozofii. Każda zagraniczna nowość w zakresie myśli znajduje łatwo przyjęcie i działa pobudzająco, nie osiągając jednak należytego, gruntownego i systematycznego wykształcenia. Stan taki odzwierciadla się też w piśmiennictwie filozoficznem warszawskiem. Najrozmaitsze kierunki ostatniej doby znajdują tu swoich przedstawicieli, nie wyłączając Nietzschego, wypowiadają się wszakże po większej części tylko w sposób popularny i z właściwą samouctwu pewnością siebie. Zdarzają się jednak i pocieszające wyjątki, liczące się bardziej z wyrobieniem filozoficznem i jego duchem krytycznym, tak, iż rezultaty bywają też lepsze.

W zakresie empiryokrytycyzmu pracują dzielnie: dr. Józefa Kodisowa i E. T. Erdmann. Pierwsza wydała zbiór swoich rozpraw, ogłaszanych przeważnie w Przeglądzie Weryhy, pod tytułem Studya filozoficzne (Warszawa, 1903). Szczególną uwagę zwraca ona na biologizm i rozwój uczuć na podstawie nowych poglądów empiryo-krytycznych. Jej rozprawy po niemiecku: *Der Empfindungsbegriff auf der empirio-kritischen Grundlage betrachtet; Einige empirio-kritische Bemerkungen über die neuere Gehirnphylosophie* i inne były ogłoszone w *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (1897) i w *Zeitschrift für Philosophie und Physiologie der*

Sinnesorgane (1901). Wcześniej zaś wydała również po niemiecku poważną pracę: *Zur Analyse des Apperceptionsbegriffs* (Berlin, 1893), w której bada krytycznie tę ważną kwestyę psychologiczną. E. T. Erdman ogłosił w Przeglądzie Weryhy r. 1900. rozprawę: Naturalne pojęcie świata według Avenariusa i pracuje specyalnie nad teoryą wypowiadań i pojęcia ze stanowiska pasygrafii, jak tego dowodzą jego Prolegomena do ogólnej teoryi pojęć na podstawie empiryo-krytyczej (Warszawa, 1903).

Materyalizm historyczny ma przedstawiciela w Ed. Abramowskim, który w licznych dziełach i rozprawach stara się rozwijać dalej poglądy socyologiczne Marxa zapomocą psychologii i teoryi poznania. Tutaj należą przedewszystkiem: *Les bases psychologiques de la sociologie* (Paris, 1897); *Le matérialisme historique et le principe du phénoméne social* (Paris, 1898); *La loi de correlation psychologique* w *Archives de Psychologie* w r. 1902; dalej po polsku: Teorya jednostek psychicznych (Warszawa 1899); Pierwiastki indywidualne w socyologii (Warszawa 1899) Dusza i ciało. Prawo współrzędności psychologicznej, rozpatrywane ze stanowiska teoryi poznania i biologii (Warszawa 1903) i inne. Autor bierze za podstawę swych rozstrząsań fenomenalizm pod-

miotowy i stosuje do niego swoje teorye psychologicznie oraz socyologicznie. Jednostką psychiczną nazywa zjawisko, jeżeli jest przedmiotem myślenia, to jest zjawiskiem pomyślanem. Całe życie duchowe składa się z takich jednostek i stosunków między niemi. Pasmo zjawisk fizycznych i chemicznych snuje się obok pasma zjawisk psychicznych bez związku przyczynowego; ale pasmo psychiczne można tylko opisać na podstawie introspekcyi (postrzegania wewnętrznego), objaśnienie zaś zjawisk psychicznych wymaga wykazu odpowiadających im w parallelizmie psychofizyologicznym zjawisk fizycznych i chemicznych w organizmie.

Życie społeczne sprowadza Abramowski do pierwiastków indywidualnych i twierdzi, że nie istnieje ono wcale poza jednostkami. To też psychologia indywidualna stanowi jedyną podstawę objaśnienia zjawisk społecznych. Zależą one od współdziałania indywidualnych świadomości i w istocie swej są abstrakcyą, która zbiera w stałą formę zmienne stany psychiczne jednostkowe. Pierwiastki zjawisk społecznych określają się podmiotowemi potrzebami indywidyów. Przy zaspakajaniu tych potrzeb staje się niezbędnem współdziałanie jednostek.

Skutkiem działalności w tym kierunku część duszy indywidualnej wyzwala się i zyskuje w wytworach tejże przedmiotowość, posiadającą

swoją własną wartość. Powstają tedy z owych potrzeb i ich zaspakajania stosunki ekonomiczne, które wyrażają się w następującem prawie socyologicznem: Postęp uspołecznienia wytworu przez wyzwolenie pierwiastku pracy od człowieka zacieśnia związek między wytworem, a indywidualnością człowieka.

W dalszym ciągu badań autor przyjmuje ideologię, jako czynnik indywidualny, pociągający za sobą następstwa społeczne. Jest ona wprawdzie pod wpływem stosunków ekonomicznych, ale zyskuje tem większą samodzielność pod względem socyalnym, im więcej obejmuje jednostek. Tutaj autor analizuje sumienie ze stanowiska socyologicznego i określa je jako pojęciowość, czynną w osobistych potrzebach uczucia i woli. Pierwiastek nawyknienia społecznego czyli obyczaju, tkwi w tym objawie indywidualnym i przybiera rozmaite formy, stosownie po ukształtowania owej osobistej pojęciowości, stanowiącej sumienie. Bliższe wyjaśnienia owego ukształtowania i uwydatnienie jego przyczyn ekonomicznych, moralnych i politycznych, przyczem pierwsze określa się w powyższem znaczeniu jako przedmiotowe, a następnie jako indywidualne, daje podstawę do historycznego pojmowania rozwoju społecznego, do którego dochodzi wkońcu w swych poglądach autor. Tutaj również stara się on, ile możności, prze-

prowadzić zasadę subjektywno-psychologiczną i poznawczo-teoretyczną socyologii.

Do uczonych warszawskich należy także zaliczyć socyologa Kaz. Kelles-Krauza, chociaż pracuje on w nowym uniwersytecie w Brukselli[1]. Punktem wyjścia dla niego jest podobnież marksizm, który stara się dalej rozwinąć nowemi ideami w książce: Socyologiczne prawo retrospekcyi (Warszawa, 1898), oraz w szeregu rozpraw, ogłoszonych po większej części w Przeglądzie Weryhy, jak: O t. zw. kryzysie marxizmu (1900), Pojęcie przeciwieństwa u Tarde'a (1902), Wiek złoty, stan natury i rozwój w sprzecznościach. Ze studyów o źródłach marxizmu (1903, 1904). Wypada też wspomnieć jego rozprawę: Socyologia w XIX wieku, wydaną także po niemiecku (1902). Krauz stara się syntetycznie połączyć wymianę usług materyalnych ze wzajemnem oddziaływaniem na siebie psychicznem ludzi; rozwój zaś dyalektyczny ma znajdować swe dopełnienie w realnych, nie samych tylko abstrakcyjnych sprzecznościach, w prawie retrospekcyi. Prawo to sprowadza się do tego wysoce prostego faktu, że »ideały, którymi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy

[1]) Zmarł w lipcu r. 1905.

społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości«. Prawo to stwierdza wewnętrzną stałość rozwoju społecznego. Stanowi ono przeto pewnego rodzaju pierwiastek zachowawczy, modyfikujący jednostronne ruchy reformacyjne. Obszerniej i systematyczniej nie rozwinął autor filozoficznie tych poglądów socyologicznych.

Nowokantystowskie pojmowanie metafizyki jako poezyi myślowej usiłował rozwinąć St. Brzozowski, stosując je do filozofii w ogólności i wiążąc z ideami Nietzschego. Filozofia, według jego zdania, zajęła w dziejach życia umysłowego miejsce pomiędzy religią a nauką. Odłączyła ona religię, a wprowadziła wiedzę. Dziś dopiero, kiedy nauka doszła do zupełnego rozwoju, występuje na jaw właściwa istota filozofii. Wszelkie poznanie wchodzi w zakres nauki, jako badanie jednostkowe, nawet teorya poznania nie jest już dziś filozofią, lecz tylko nauką specyalną. Dla filozofii pozostaje tylko dziedzina poezyi myślowej. Nauka dąży do poznania tego, co się u nas nazywa rzeczywistością; zadaniem zaś filozofii jest każdego z nas indywidualnie zadowolić przypadającym do naszego smaku obrazem świata. Prawda nie jest bynajmniej najwyższym celem życia człowieka. Jego chęć władzy, jego uczucia i dążności pragną być zaspokojone, a do tego celu złudzenia i marzenia

myślowe prowadzą często krótszą drogą, aniżeli mozolne badania naukowe. Nie można zaprzeczyć tym ostatnim znaczenia, ale względy naukowe nie powinny odwodzić filozofii od rozwiązania właściwego jej zadania. Jeżeli nauka wyzwoliła się wkońcu od filozofii, to należy też żądać, żeby się filozofia wyzwoliła od nauki i zaczęła służyć indywidualnym celom życiowym. Tak więc *Brzozowski* zamierzył połączyć nowokantyzm z indywidualizmem Nietzschego i starał się, przynajmniej w zasadzie, rozwinąć ten pogląd w swoich dziełach i rozprawach. Należą do nich: *Co jest filozofia i co o niej wiedzieć należy*, krótka popularna historya filozofii z powyższego stanowiska (w wydawnictwie zbiorowem p. t. *Książki dla wszystkich*, Warszawa 1902), dalej bardziej naukowa rozprawa: *Co to jest filozofia?* w *Przeglądzie* Weryhy z r. 1903. Oprócz tego wydrukował w przytoczonem wydawnictwie popularne studya o *Taine'ie* (1902), o fizyologu *Jędrzeju Sniadeckim* (1903) i filozofie *Józefie Kremerze* (1903).

Między pisarzami-filozofami kierunku teologicznego i w ostatniem dziesięcioleciu czynny był w Warszawie głównie Wł. M. *Dębicki*. Postanowił on poddać gruntownej krytyce najnowsze prądy, prowadzące do sceptyzmu zarówno umysłowego jak i moralnego. W tym duchu

stara się w książce: Wielkie bankructwo umysłowe (Warszawa, 1897) dowieść, że najnowsze wyniki i filozofii i nauk przyrodniczych skutkiem wewnętrznych swoich sprzeczności prowadzą do zupełnego sceptycyzmu, a zatem ostatecznie zaprzeczają sobie samym. Jedynie powrót do wiary religijnej, dającej się też uzasadnić naukowo, może odwrócić destrukcyjne skutki tego sceptycyzmu. W innej pracy p. t. Filozofia nicości (Warszawa, 1897) autor odsłania zgubne następstwa pesymizmu pod względem teoretycznym i praktycznym. Jego Studya i szkice religijno-filozoficzne (Warszawa, 1901) mają tę samą dążność. Że autor nie pomija zasad rozumowych, by wesprzeć swoją krytykę i wyjaśnić bliżej pozytywną treść swoich poglądów, wynika samo przez się z jego stanowiska filozofującego. Dębicki przełożył też na polski pracę H. Grubera: *August Comte, der Begründer des Positivismus* (przekład: Warszawa 1897).

Rozrost filozofii tegoczesnej, szczególnie skutkiem badań poznawczo-teoretycznych i psychologicznych, wywołał też pośród przedstawicieli nauk specyalnych w Warszawie żywe zainteresowanie, zwłaszcza w gronie lekarzy i matema-

tyków. Na czele przyrodników zajmujących się filozofią należy postawić znanego histologa, profesora H. Hoyera. Już przed laty ogłosił on krytyczny pogląd na darwinizm (1876) tudzież rozprawę O metodzie badania naukowego (1888). W rozpatrywanem dziesięcioleciu rozwijał swoje zapatrywania na kwestye z teoryi poznania w szeregu wiążących się ze sobą wewnętrznie rozpraw, z których najważniejsze są: Mózg i myśl (Warszawa, 1894); Obecne zapatrywania przyrodników na tak zwaną teoryę Darwina (w czasopiśmie przyrodniczem Wszechświat 1895); Poglądy naukowe na czynniki kierujące ukształtowaniem się ustrojów (tamże 1896); Zasadnicze pojęcia naukowe w świetle krytyki poznania (w czasopiśmie wydawanem przez Z. Kramsztyka: Krytyka lekarska 1897: Pojęcie przyczynowości w nauce i praktyce — odczyt miany na IX. zjeździe lekarzy i przyrodników polskich w Krakowie, i inne.

Hoyer za podstawę teoryi poznania bierze gruntowną analizę zasadniczych pojęć przyrodniczych. Sprowadzenie ich do pierwotnych zjawisk psycho-fizyologicznych jest dla niego zasadniczym warunkiem objaśnienia ich właściwej treści i określenia ich znaczenia poznawczego. Z tego stanowiska należy przedewszyst-

kiem zbadać takie wyrazy i pojęcia, jak: poznanie, rozum, objaśnienie, prawda i wiedza, nauka i sztuka, prawidłowość i przypadkowość, podmiot i przedmiot, istota i rzeczywistość, fakt i hypoteza, jedność i rozmaitość, stałość i zmiana, przyczyna i skutek i t. d. Są to wszystko słowa, używane przez każdego pomimo ich zupełnie chwiejnego znaczenia. Jako specyalista w innej dziedzinie, Hoyer nie przedsiębierze systematycznego porządkowania i rozbioru wszystkich tych pojęć: ale niejedno z nich zbadał krytycznie w pomienionych rozprawach i tym sposobem przyczynił się do ich wyjaśnienia. Szczególnie należy to powiedzieć o takiem ważnem dla wszelkiego poznania pojęciu przyczynowości.

W fizyce — zdaniem Hoyera — pojęcie przyczyny otrzymuje jasne znaczenie o tyle, o ile w tej dziedzinie może być zastosowana zasada mechaniczna równoważności energetycznej, skutkiem czego można ściśle określić przyczynę i skutek. W biologii zaś, gdzie zjawiska nie dają się sprowadzić do odpowiednich równoważników, nie może być mowy o mechanizmie, a stąd wyjaśnić dokładnie związku przyczynowego zjawisk. Ze stanowiska przeto poznawczego nie jesteśmy upoważnieni do używania wyrażeń: biologia mechaniczna, mechanizm rozwoju, dziedziczność

i t. d., ponieważ nie posiadają one jasno ustalonego znaczenia. W tej dziedzinie badanie naukowe musi się ograniczać do skonstatowania stałości w następstwie zjawisk, która jednak sama jedna nic nie przesądza o związku przyczynowym. Nie można też w biologii żadnego zjawiska sprowadzić do jednej określonej przyczyny, lecz zawsze tylko do zbioru warunków, wśród których występuje zjawisko, a przytem trudno określić, które warunki mają tylko uboczne znaczenie (jak przy wybuchu iskra padająca w baryłkę prochu), które zaś w istocie przyczynowe. Tutaj stosowna jest zasada opisywania Kirchoffa, zapomocą niego bowiem najlepiej jakoby można określić, które zjawiska poprzedzają stale zjawisko dane i badane i dlatego mogą być uważane za stałe warunki jego występowania. Nie może to jednak wcale służyć za oznaczenie jego przyczyny, ta bowiem obejmuje połączenie wszystkich warunków, a w dociekaniu ich nigdy dojść nie możemy do wystarczającej pełności. To prowadzi do przyznania, że przyrodoznawstwo samo nie potrafi zaspokoić wszystkich potrzeb umysłu ludzkiego. Wszechświat zawiera zagadki, których ze stanowiska przyrodniczego nie można ostatecznie rozwiązać. Inne nauki starają się dociec stałości i prawidłowości w przebiegu zjawisk w dziedzinie życia umysłowego i społecznego. Ale i tu-

taj pojęcie przyczyny z powodu swojej nieokreślności nie wystarcza do rozwiązania ciemnych zagadnień bytu. Tylko ścisła analiza pierwiastków wiedzy, wrażeń, wyobrażeń, pojęć i ich skojarzeń może rzucić jedyne światło na te zagadnienia.

W zakresie działania praktycznego pojęcie przyczyny posiada inne znaczenie. Tutaj cele stają się przyczynami. Nawet instynktowa czynność zwierząt stwarza pewne warunki, posiadające charakter przyczyn i odpowiadające pewnym celom, człowiek pierwotny działał początkowo zapewne także tylko instynktowo, dopóki powoli drogą doświadczenia nie poznał stałego związku między zjawiskami przyrodzonemi i nie nauczył się samodzielnie wyzyskiwać go do swoich celów. Im bardziej doświadczenie stawało się wiedzą, tem łatwiejszą stawało się rzeczą posługiwać się jego wynikami do działalności praktycznej. Wnioskowania praktyczne, które się przytem odbywały, wzmocniły prawdopodobnie powagę pojęcia przyczyny i w czystej nauce. Atoli dziedziny te należy oddzielić, chociaż nawet widoczną jest rzeczą, że nie tylko praktyczne wyzyskanie wyników wiedzy, lecz i nauka jako nauka sprowadza polepszenie warunków życiowych społeczeństwa ludzkiego pod względem materyalnym i duchowym.

Nie możemy tu wchodzić w inne szczegóły

poglądów zasłużonego badacza, gdyż zaprowadziłyby nas one zadaleko w specyalną dziedzinę przyrodoznawstwa.

Obszerniejsze dzieła z zakresu teoryi poznania i logiki ogłaszali lekarze: Wład. Biegański i E. Biernacki (obecnie we Lwowie). Pierwszy pisał różne rozprawy, jak: Studya logiczne w Przeglądzie Weryhy (1897 i 1900); Myśli o etyce lekarskiej w krytyce lekarskiej Z. Kramsztyka (1897); O witalizmie w tegoczesnej biologii (tamże 1904) i inne; dalej dzieła: Logika medycyny (Warszawa 1894); Zagadnienia ogólne z teoryi nauk lekarskich (tamże 1897) i Zasady logiki ogólnej (tamże 1903). Te ostatnie dzieła skupiają w sobie poglądy autora i dlatego weźmiemy je za podstawę naszej charakterystyki.

W »Zagadnieniach« Biegański omawia w pierwszej części (str. 1—70) podstawy metodologiczne nauk lekarskich, drugą zaś, znacznie większą, poświęca kwestyom biologicznym. Pod względem teoryi poznania stoi na stanowisku krytycznego empiryzmu i żąda, ażeby w naukach przyrodniczych, a więc i w medycynie, była stosowana o ile tylko można metoda mechaniczna. Jednocześnie atoli przyznaje, że metoda ta nie wystarcza do rozwiązania wszystkich zagadek, że więc prowadziła zawsze do wyników,

posiadających tylko względną wartość, nie absolutną. Idealizmowi oddaje także do pewnego stopnia sprawiedliwość, ale tylko jako krytyce ujemnej, określającej bliżej granice przydatności mechanizmu deterministycznego, pozytywną zaś treść, która ze stanowiska idealistycznego ma zastąpić mechanizm, nazywa zupełnie niewystarczającą. Metodę psychologiczną poznawania przyrody całkiem odrzuca, ponieważ sprowadza ona zasadę przyczynowości jedynie do stosunków między wyobrażeniami, skąd jakoby powstały wśród filozofów najsprzeczniejsze poglądy. Wyjaśnienie praw świata na podstawie praw rozumu ludzkiego jest tylko pozornem wyjaśnieniem, ponieważ określenie tych drugich praw i wogóle treści świadomości jest daleko trudniejsze, a spotykamy tutaj daleko więcej zagadek, niż w dziedzinie przyrody, i to nie tylko fizycznych, lecz i z włączeniem biologii.

Chcąc bliżej uzasadnić to ostatnie twierdzenie, autor zastanawia się nad szczegółowemi zjawiskami życia i jego rozwojem. Opiera się tu na monizmie biologicznym, który już w pierwotnej materyi uznaje pierwiastki życiowe i dlatego przy objaśnieniu zjawisk biologicznych, a zwłaszcza ich ewolucyi, pozostawia pole kwestyi mechanicznego powstania życia. W tym też sensie tłómaczy obszernie zagadnienia biologii, począwszy od komórki aż do najbardziej

złożonych zjawisk życiowych: zdrowia, choroby i śmierci. Samo przez się rozumie się, że przy tych objaśnieniach, należących już całkowicie do specyalnej dziedziny przyrodoznawstwa, uwzględnia się w sposób właściwy odpowiednie teorye rozmaitych badaczów-przyrodników.

Zasady logiki ogólnej Biegańskiego zawierają oprócz Wstępu (str. 1—18) trzy główne części: 1) Naukę o pojęciach (str. 19—129); 2) o sądach (str. 130—218) i 3) o wnioskach (str. 219—406). Alfabetyczny wykaz rzeczy ze słownikiem terminów logicznych ułatwia oryentowanie się w książce.

Logikę określa autor jako naukę o normach prawdziwego poznania. Prawdą nazywa zgodność wyników myślenia z rzeczywistością, przez co jednak nie wypowiada się nic o istocie rzeczywistości, ani o stosunku naszych wyobrażeń do świata zewnętrznego. Czy nasze wyobrażenia odpowiadają przedmiotowej rzeczywistości, czy są tylko symbolami do oznaczenia niedostępnej dla nas rzeczywistości, jest to zagadnienie, którego rozwiązanie należy do teoryi poznania. Dla logiki istniejąca zmysłowo rzeczywistość jest jedynem kryteryum naszego myślenia. Opiera się tedy na bezpośrednio danych zjawiskach i faktach poznania i jest skutkiem tego nauką specyalną, która istotną treścią swoją nie należy do filozofii. Filozofia ma za przedmiot ogólne zagadnienia po-

znania ludzkiego, logika zaś bada faktycznie istniejące poznanie i sprowadza je do pewnych norm. Jej postęp, jako nauki, wymaga wyzwolenia jej od chwiejnych, zasadniczych poglądów filozofii, jak tego dowodzi fizyka i w najnowszej dobie psychologia. Jako taką samodzielną naukę stara się też traktować ją autor.

Co do jej metody, to sądzi, że tu właściwą jest psychologiczna. Za podwalinę teoretyczną logiki należy uznać psychologię empiryczną: pierwsza czerpie z drugiej dane do rozwiązania swych specyalnych zadań. Właściwie logika jest nauką stosowaną, mającą wskazywać, jak się posługiwać należy wynikami badania psychologicznego dla prawdziwego poznania rzeczy. Z tego też stanowiska analizuje autor wspomniane trzy główne funkcye myślenia logicznego: pojęcie, sąd i wniosek. Wyniki tej analizy przedstawiają mu się w następujący sposób.

Wyobrażeniem nazywamy bezpośrednią syntezę wrażeń lub takich pierwiastków psychicznych, które są ich równoważnikami. Pojęcie zaś jest wynikiem czynności poznawczej i powstaje przez porównanie wyobrażeń, przyczem łączymy razem podobieństwa i oznaczamy je symbolem, zazwyczaj słowem. To ostatnie zastępuje treść zmysłową pojęcia i występuje przez to na pierwszy plan w dalszej czynności myślowej. Przy roztrząsaniu tego mamy wyło-

żone zasady uogólnienia i abstrakcyi, oraz de finicyi i klasyfikacyi. W nauce o *sądzie* autor w głównych rzeczach zgadza się z Sigwartem według którego sąd polega na odpoznaniu tego co jest w przedmiocie. Ale Biegański stara się uzupełnić tę naukę, kładąc tutaj nacisk na czynność porównawczą i przeprowadzając ją szczegółowo. Naturalnie, daje się przytem klasyfikację sądu i uwzględnia się nadto jej przekształcenie i zestawienie w formie bezpośrednich wniosków. Co się wreszcie tyczy *wniosku*, to autor określa go jako takie porównanie sądów, które prowadzi do utworzenia nowego sądu, i odróżnia dwa główne rodzaje wniosków: jedne powstają wtedy, kiedy porównywamy dwa lub więcej sądów jednorodnej treści; drugie zaś występują, kiedy porównywamy ze sobą dwa sądy, mające wspólny wyraz. Pierwszy rodzaj wniosków jest *indukcyą* i prowadzi do uogólnienia, generalizacyi; drugi stanowi *syllogizm*. Indukcyę opiera autor głównie na podstawie identyczności, jako właściwości rozumu ludzkiego do zestawiawiania i łączenia rzeczy jednostkowych. W porównaniu z syllogizmem broni samodzielności indukcyi. Ma ona nawet nad nim tę przewagę, że bada swoje przesłanki i czyni wniosek zależnym od ich prawdziwości, kiedy tymczasem syllogizm posiada głównie wartość formalną, dyalektyczną. Nie jest on dlatego bez wartości.

Nie należy go wszakże redukować jedynie do samego wniosku dedukcyjnego od ogółu do szczegółu, lecz trzeba zarazem rozciągnąć na wszystkie pośrednie rodzaje wnioskowań, mające za podstawę częściową zgodę dwu wyrazów z trzecim.

Roztrząsając wskazaną tu treść w szczegółach, autor uwzględnia najwybitniejsze zjawiska w dawniejszej i nowszej literaturze logiki, polemizując z niemi i stara się krytycznie uzasadnić przytoczone tu rezultaty. Jakkolwiek tedy Biegański chce — jak widzimy — wyłączyć logikę z filozofii, wspomniane dzieło jego należy zaliczyć do najwybitniejszych w literaturze filozoficznej polskiej w ostatniem dziesięcioleciu.

E. Biernacki zajmuje się specyalnie podstawami wiedzy lekarskiej i stąd roztrząsa też wiele kwestyi praktycznych, jak tego szczególnie dowodzą następujące prace: Istota i granica wiedzy lekarskiej (Warszawa 1899); Chałubiński i obecne zadania lekarskie (tamże 1900); Zasady poznania lekarskiego (tamże 1902). Celem tych trzech książek jest wytworzyć »syntezę medycyny«. Wykłada w nich autor podstawy metodologiczne nauk lekarskich, nie zapuszczając się jednak, jak sam powiada, w żadne wywody »metafizyczne«. Pomimo to w ostatniem z tych dzieł poświęca jeden rozdział rozbiorowi pojęcia przyczyny w medycynie, odróżnia tu przyczynowość racyonalną od em-

pirycznej i sprowadza pojęcie przyczyny do dwóch *substratów*: czynnego, nazywanego zwykle *siłą* i biernego, który stanowi objekt czynności przyczynowej i posiada charakter *jakościowy*. Zwykle za właściwą przyczynę poczytujemy ów pierwszy czynnik, bierny zaś obejmuje warunki, od których zależy wystąpiepienie zjawiska. Wyodrębnienie tych czynników ważne jest szczególnie w medycynie. I w innych miejscach zapuszcza się autor w głębsze zagadnienia wiedzy. W ogólności wszakże trzyma się w zakresie kwestyi elementarnych, dotyczących jego specyalności i wykłada swoje poglądy popularnie. Tym sposobem prace jego stają się przystępnemi dla szerszych kół i pobudzają do studyów filozoficznych.

Podobnie w popularnym tonie trzymane są artykuły, rozprawy i dzieła lekarza Ant. *Złotnickiego*. Należą tutaj między innemi: *Człowiek, istota jego i przyszłość* (Warszawa 1898); *Z tajemnic duszy. Uwagi psychologiczne* (tamże 1901); *Z zagadnień życia. Studya biologiczne* (tamże 1902); oraz rozprawa *Istota filozofii* w *Przeglądzie filozoficznym* Weryhy z r. 1903. Jego ogólnem stanowiskiem jest naturalizm biologiczny. Naturalnie świat jest wówczas dla nas tem, czem się nam zmysłowo przedstawia. Poza prawdziwość zmysłową wychodzić jest dla autora nie-

użyteczną »metafizyką«. Pomimo to jednak w duchu nowokantyzmu przyznaje, że zupełne, naukowe, tj. mechanicznie uzasadnione poznanie przystępnego dla zmysłów świata jest naprzód niemożliwe, i to upoważnia filozofię do obrazowań myślowych, wiążących harmonijnie całą treść naszego życia. Filozofia jest zatem »sztuką intelektualną«, zaspokajająca w miarę możności nie tyle nasz popęd poznawczy, ile raczej inne potrzeby życiowe.

Na ściśle zato naukowem i filozoficznem stanowisku stoją znani matematycy polscy: S. Dickstein i W. Gosiewski. Pierwszy jeszcze wcześniej opracował dziedzinę graniczną swojej specyalności i filozofii, szczególnie w znakomitem dziele: Pojęcia i metody matematyki (Warszawa 1891), oraz w innych pracach, jak np. Matematyka i rzeczywistość (tamże 1893). Na rozpatrywane przez nas dziesięciolecie przypada, oprócz wspomnianego już wydania korespondencyi między Kochańskim a Leibnizem, głównie wybitna monografia Dicksteina o matematyku i filozofie polskim Hoene Wrońskim (1778—1853) p. t. Hoene Wroński, Jego życie i prace (Kraków 1896). Autor zużytkował tu po raz pierwszy puściznę literacką Wrońskiego i tym sposobem pod niejednym względem uzupełnił jego życiorys, tudzież naszą znajomość jego roz-

woju jako pisarza. Szczególnie ważne są objaśnienia Dicksteina co do związku zasad filozoficznych Wrońskiego ze sformułowaniem matematycznem jego »najwyższego prawa«. W każdym razie monografia ta utorowała drogę dalszym badaniom i studyom nad filozofią i mesyanizmem historyozoficznym wybitnego myśliciela.

W. Gosiewski zasługuje na naszą uwagę głównie z powodu rozprawy, drukowanej w Przeglądzie Weryhy z r. 1901 pod tytułem: Zarys teoryi matematycznej monadologii. Budzi ona żywe zajęcie szczególnie w porównaniu z monadologią Leibniza. Podobnie jak Leibniz, Gosiewski obdarza monady świadomością i samodzielnością. Ale kiedy Leibniz każdej monadzie każe być w stosunku zależności od Boga, Gosiewski przypuszcza między niemi wszystkiemi stosunek »koleżeński», bez zwierzchnictwa którejkolwiek z nich. Dalej Leibniz określa wewnętrzną przyczynę zmian w monadzie, jako dążność (appétition), której skutkiem jest zawsze nowa percepcya; u Gosiewskiego zaś owej dążności czyli chęci monady przeszkadza w realizacyi chęć innych, tak iż owa realizacya może być oznaczona zawsze tylko jako mniej lub więcej prawdopodobna. Wynika stąd zasada, że wszystkie monady, z których składa się świat, przy realizowaniu swej chęci działają nieświadomie, ale po kole-

żeńsku, według prawa największego prawdopodobieństwa, to jest tak, jakby dążyły do możliwie najwyższego zrealizowania woli całego kolegium. Ich współbyt podobny jest przeto raczej do idealnej rzeczypospolitej, niż do jakiejkolwiek innej formy państwowej.

Dalsza charakterystyka monad prowadzi do twierdzenia, że każda monada jest z jednej strony mechanizmem, tj. ciałem, które odbija w sobie ciała wszystkich innych monad, z drugiej zaś, że każda monada jest świadomością, przedstawiającą odbicie psychiczne swojej własnej samorzutnej czynności mechanicznej. Ponieważ wszakże każdą działalność monady ogranicza podobna działalność innych monad, więc owa działalność urzeczywistnia się, choć z początku samorzutnie, to jest faktycznie według prawa przyczynowości. Suma wartości świadomości, czynnych w monadach, wzrasta ciągle i dąży ku granicy, której jednak nigdy się nie dosięga; można ją oznaczyć = 1. Na wzroście wartości wszystkich świadomości polega rozwój świata. Wbrew temu rozwojowi świat nie może nigdy stać się zupełnie szczęśliwym. Mógłby mianowicie dopiero wtedy stać się zupełnie szczęśliwym, gdyby się jego chcenie na pewno i w zupełności urzeczywistniło. Tymczasem w rzeczywistości nie realizuje się ono nigdy dokładnie, nigdy nie dosięga wskazanego zenitu, lecz faktycznie pozostaje

w obrębie granicy, której prawdopodobną wartość można oznaczyć jako leżącą między $^{4}/_{11}$ a $^{3}/_{8}$.

Co się tyczy objaśnienia matematycznego tego systemu monad, nie możemy go tu powtarzać. Zresztą sam autor zwraca na to uwagę, że jego przedstawienie rzeczy nie dotyczy istoty rzeczy, lecz tylko rości sobie pretensyę do znaczenia wzoru czy dyagramatu.

Zaznaczonym powyżej potrzebom samouctwa w Warszawie próbowali w najnowszym czasie uczynić zadość Al. Heflich i St. Michalski, wydawszy 5-tomowy Poradnik dla samouków (Warszawa 1898–1903). Jest to rodzaj encyklopedycznego przeglądu nauk ze stanowiska pozytywistyczno-naturalistycznego. Socyologię opracował tutaj zasłużony antropolog L. Krzywicki. Referat o etyce ułożył jeden z najpopularniejszych pisarzy obecnych Al. Świętochowski, autor napisanej przed laty po niemiecku rozprawy doktorskiej: *Ein Versuch die Entstehung der Moralgesetze zu erklären* (Kraków 1876); w rozszerzonem opracowaniu polskiem p. t. »O powstaniu praw moralnych«, (Warszawa 1877). Estetykę wyłożył ze stanowiska subjektywno-psychologicznego znany krytyk literacki Ign. Matuszewski. Psycho-

logię omawia A. Mahrburg między naukami przyrodniczemi. On też traktuje w osobnych artykułach logikę i teoryę poznania, filozofię i metafizykę, tudzież historyę filozofii. Już to zestawienie wskazuje, że zredukowano tu filozofię do minimum. Psychologia, zdaniem autora, jest nauką realną i należy do nauk przyrodniczych, ponieważ bada »cząstkę rzeczywistości, pewną swoistą grupę zjawisk i procesów w przyrodzie«. Przeciwstawiają się jej nauki formalne, jak logika i matematyka, zarówno jak i humanistyczne czyli duchowe. Te ostatnie mają na celu teoryę kultury i rozpadają się na nauki filologiczne, historyczne, społeczne i wreszcie filozoficzne. Filozoficzne obejmują właściwie tylko teoryę nauki, którą to teoryę autor nazywa właśnie filozofią. Odgraniczenie jej nie tylko od logiki, lecz także od teoryi poznania i metodologii, które stanowią części logiki, jest oczywiście niełatwe. Autor próbuje pokonać tę trudność w ten sposób, że zastrzega dla filozofii specyalne zadanie, a mianowicie zbadanie, o ile nauka jest możliwą i jak powinna być uposażona, żeby zyskać wartość powszechną. Metafizykę nazywa autor, w duchu A. Langego, poezyą myślową, przekraczającą dany świat doświadczenia, a więc i naukę, ażeby zadowolić nasze potrzeby rozumowe, etyczne i estetyczne, o ile tego nie

potrafi uczynić doświadczenie. Do ogólnego poglądu na świat filozofia jakoby nie prowadzi, lecz tylko do kosmologii naukowej. Oczywista, że przez to można rozumieć jedynie fizyczny pogląd na przyrodę, który tym sposobem ma zastąpić ogólny, filozoficzny pogląd na świat.

Kończąc na tem przegląd filozofii polskiej w najnowszej dobie, dodam jeszcze z naciskiem, że powyższy obraz nie rości sobie pretensyi do dokładności. Byłaby ona w ramach czasopisma całkiem niemożliwą. Sama bibliografia prac filozoficznych polskich, z włączeniem rozpraw w czasopismach obejmowałaby z ostatnich lat dziesięciu na pewno więcej niż tysiąc numerów i blizko stu piszących. Wyliczać wszystko byłoby przeto rzeczą niemożliwą i co najwyżej przydatną w osobnem dziele o obecnej filozofii polskiej, i to w języku polskim. Poprzestałem zatem w swoim referacie na uwzględnieniu wybitniejszych tylko pisarzy, oraz bliższej charakterystyce takich tylko dzieł i rozpraw, które posiadają ogólniejszą wartość i powinnyby obudzić pewne zainteresowanie nawet poza obrębem języka polskiego. Wydawało mi się rzeczą racyonalniejszą wyłożyć obszerniej co jest ważniejszego, niż osiągnąć większą dokładność w sposób pobieżny.

Wydawnictwa Gebethnera i Wolffa.

Bagehot W. O początku narodów. Myśli o wpływie dob turalnego i dziedziczności na rozwój społeczności cznej, tłum. z angielskiego . . . .

Buckle T. H. Historya cywilizacyi w Anglii. Wykład popula..ny O. K. Notowicza, w przekładzie Ad. Dobrowolskiego . . —

Chmielowski Piotr. Dzieje krytyki literackiej w Polsce. Dla uczczenia 35-letniej działalności autora jako pisarza i pedagoga, wydane staraniem jego przyjaciół i kolegów. Z portretem autora i przedmową Bronisława Chlebowskiego 3 —

* — Filozoficzne poglądy Mickiewicza 1 20

Dębicki Wład. M. Ks. Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu — 70

— Przyszłość Chin, groźne wnioski z przesłanek lekceważonych, z licznemi illustracyami . . . . — 90

***Gruber Herman O.** Życie i dotryna Augusta Comte'a, założyciela pozytywizmu, według badań najnowszych. Przełożył z niemieckiego Ks. Wł M. Dębicki . . . . 1 —

Gurney, Myers i Podmore. Dziwy życia: Z francuskiego przeł. J. K. Potocki. Z przedmową Karola Richeta . . . . . . 2 —

Jedno stulecie, ruch wszechświatowy w ciągu XIX wieku Serya 1-sza i 2-ga. (Wydawnictwo Bibl. dzieł chrześcijańskich) 2 —

Lubowski. O ludzkich przywarach. Studya według obcych dzieł opracowane i przyswojone 1 20

Matuszewski Ignacy. Czarnoksięstwo i medyumizm. Studyum historyczno-porównawcze. Z illustracyami . . . . 1 —

— Swoi i obcy. (Pokrewieństwa i różnice). Zarysy literacko-estetyczne. Wydanie drugie, poprawione . . . . 2 —

Treść: Subjektywizm w krytyce. — Bolesław Prus. — Henryk Sienkiewicz. — Prus i Sienkiewicz. — Słowacki i Shelley. — Mistyka Słowackiego. — Geneza Eloi. — Byron i wpływ jego na literaturę polską. — Ideał bohaterstwa w dramacie indyjskim. — Bohaterowie jasełek. — Drobiazgi i szkice krytyczne (Torquato Tasso. — Liczmany myśli. — Estetyka i publiczność).

— Twórczość i twórcy. Studya i szkice estetyczno-literackie 2 —

Treść: Cele sztuki. — Psychologia krytyki. — Mickiewicz w literaturze wszechświatowej. — Wzniosłość u Słowackiego. — Fantastyczność u Prusa — Sieroszewski. — Reymont. — Żeromski. — Weyssenhoff. — Danilowski. — Berent. — Witkiewicz. — Rozprawy i rozprawki (polemika i estetyka. — Sława. — Don Kichot i Robinson. — Bajki indyjskie). — Notatki artystyczne (Lenartowicz. — Kamieński. — Botticelli. — Moreau).

Spencer H. Systemat filozofii syntetycznej. Pierwsze zasady. Tłumaczył z piątego wydania oryginału angielskiego J. K. Potocki . . . . zniż. 2 —

